مجموعة سيكولوجية العلاقات الانسانية

باشراف الدكتور عبد المنعم المليجى

نظرية فى الانفعالات

تأليف چان پول سارتر

ترجمة الدكتور سامى محمود على
عبد السلام القفاش



نظرية في الانفعالات

مجموعة سيكولوجية العلاقات الإنسانية

بإشراف الدكتور عبد المنعم المليجي

نظرية في الانفعالات

تأليف

چان پول سارتر

ترجمة

الدكتور سامى محمود على
مدرس علم النفس بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

عبد السلام القفاش
معيد بكلية الآداب
جامعة عين شمس



دار المعارف بمصر

١٩٦٠

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر — ٥ شارع ماسبيرو — القاهرة ج. ع. م.

الفهرس

مقدمة الترجمة العربية

بقلم

الدكتور سامى محمود على

« جان بول سارتر »[1] رائد من رواد الفكر المعاصر وواحد من كبار فلاسفة الغرب وأدبائه . وقد اشتهر « سارتر » أول ما اشتهر بأعمال أدبية ملفتة ، منها القصص أمثال « الغثيان » La nausée (١٩٣٨) و « الجدار » Le mur (١٩٣٩) و « طرق الحرية » Les chemins de la liberté (١٩٤٥– ١٩٤٩) ، ومنها المسرحيات وأهمها « جلسة سرية » Huis clos (١٩٤٥) و « المومس الحفية » La putain respectueuse (١٩٤٦) . و « الأيدى القذرة » Les mains sales (١٩٤٨) و « إبليس والرب » Le diable et le Bon Dieu (١٩٥١) . وكل هذه الأعمال تصوير عميق لجوانب من كبرى المشكلات التى تعرض للإنسان المعاصر فى تساؤله عن المصير ومعنى الحياة . وهو تصوير يستمد أصوله من فلسفة جديدة فى الوجود الإنسانى ، وضع « سارتر » أسسها النظرية فى كتابه الرئيسى « الكون والعدم » L'être et le néant (١٩٤٣) . ومؤدى هذه الفلسفة أن وجود الإنسان متقدم على ماهيته ، بمعنى أن الإنسان ليس له طبيعة معينة سابقة على أفعاله ، وإنما يحدد الإنسان واقعه الإنسانى بما يأتيه من أفعال فى مختلف المواقف ، أفعال أساسها اختيار متصل صادر عن حرية مطلقة تجعل الإنسان مسئولا عن مصيره مسئولية مطلقة كذلك . وهذه الحرية لا يمكن تقييدها

---

(١) ارجع إلى ثبت المصطلحات والأعلام الذى رأينا إلحاقه بهذه الترجمة ، تعريفا بالمؤلفين الذين ورد ذكرهم فيها وتوضيحاً للمصطلحات الفنية المميزة للتفكير الفنومنولوجى عامة .

أو إلغاؤها لأنها حرية الشعور المطلق والشعور – فى جوهره – تخطٍّ مستمر لأحواله وتعدٍ دائم لكل صورة يصوغ فيها الإنسان حياته ويحصر فيها وجوده الفعلى .

وقد أدت هذه الفلسفة إلى مذهب جديد فى الأدب اتبعه « سارتر » فى كافة كتاباته ، هو أدب المواقف . والمبدأ الأول فى هذا اللون من التعبير الفنى ، يشرحه « سارتر » فى معرض حديثه عن التأليف المسرحى إذ يقول : « كان المسرح فى الماضى هو مسرح الشخصيات : فقد كان المؤلف يعرض على خشبة المسرح أشخاصا متفاوتى التعقيد ولكنهم مكتملو التكوين وكان دور الموقف قاصرا على مواجهة هؤلاء الأشخاص بعضهم ببعض وإبراز كيف يؤثر كل منهم فى الآخر . . . (أما فى مسرح المواقف) فليس ثمة شخصيات والأبطال هم حريات مقيدة ، كما هو شأننا جميعاً . وما هى سبل الفكاك من هذه القيود ؟ إن كل شخص لا يعدو أن يكون هو الفعل الذى يختار به أحد هذه السبل وقيمة الشخص لا تتجاوز قيمة السبيل المختار . . . فكل موقف – بمعنى ما – شرك منصوب والجدران قائمة فى كل مكان . وقد أسأت التعبير ، فليس ثمة سبيل يقع عليها الاختيار ، فالسبيل يجب أن يُخلق ، وكل فرد يخلق ذاته إذ يخلق السبيل الخاص به والإنسان يجب أن يُخلق كل يوم[1] » .

غير أن ثمة جانبا من أعمال « سارتر » لم يلق – رغم أهميته – ما لقيته الجوانب الأدبية والفلسفية من عناية وظل مجهولا من جمهرة القراء ، ألا وهو الجانب النفسى . فقد اشتغل « سارتر » منذ وقت مبكر بالدراسات النفسية ووجه اهتمامه إلى مشكلتين على وجه التحديد ، الخيال والانفعال . وقد أفرد للمشكلة الأولى كتابين هما « الخيال » L'imagination (١٩٣٦) و « المتخيَّل » L'imaginaire (١٩٤٠) ، وعالج المشكلة الثانية فى كتاب « نظرية فى الانفعالات » Esquisse d'une théorie des émotions (١٩٣٩) الذى نقدمه اليوم للقارئ العربى ونحن سعداء بهذا التقديم .

---

(١) Qu'est-ce que la littérature ? *Situations*, II, Gallimard, Paris 1948.

فالكتاب لا يقتصر على عرض رأى طريف فى طبيعة الانفعال يضاف إلى ما سبقه من آراء الفلاسفة وعلماء النفس فيه . وإنما يعتبر الكتاب — على صغره — مدخلا رائعا للتفكير الفنومنولوجى وتطبيقا نموذجيا لهذا المنهج الذى أحدث انقلابا فى مجال الفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان ولا سيما علم النفس . والكتاب لا يكتفى بإثارة مسألة طبيعة الانفعال فى نطاق مباحث علم النفس المنوّعة ، بل أنه ليتساءل — بصدد هذه النقطة — عن طبيعة علم النفس ذاته بوصفه مبحثا مميزا عن مباحث علوم الطبيعة . و « سارتر » يميز هنا بين موقفين منهجيين أساسيين فى دراسة الظواهر النفسية ، الموقف التجريبى ويتمثل فى تيارات علم النفس المختلفة ولا سيما التقليدى منها ، والموقف الفنومنولوجى الذى يمثله « هوسرل » — خالق الفنومنولوجية أو علم الظواهر — والذى يستهدف إقامة علم النفس على أسس جديدة كل الجدة وفتح آفاق أخرى للبحث العلمى . و « سارتر » لا يكتفى بعرض هذا الموقف الأخير عرضاً نظريا مجردا ، وإنما يدلل على خصوبة المنهج الفنومنولوجى بتطبيقه على ظاهرة من أخطر الظواهر النفسية ألا وهى الانفعال . ثم يعود فيطبقه ثانية فى دراسته للخيال والموضوع المتخيَّل ، ويستعين به أخيرا فى وضع نظريته العامة فى الوجود .

وينص المنهج الفنومنولوجى ، إذا ما طُبق على علم النفس ، على ضرورة استخلاص معنى الأحداث النفسية أولا وقبل كل شئ . فكم من دراسة تجريبية أساسها ظواهر غامضة مختلطة المعالم ، وكم من مذهب فلسفى أو علمى شوه إدراكنا للظواهر النفسية فى نقائها الأول ! إن ما نفتقر إليه فى هذا المجال هو توضيح ماهيات الظواهر توضيحا شاملا والنظر إليها نظرة جديدة صافية من شوائب المعتقدات الضمنية ورواسب الأفكار السابقة التحكمية . ومن ناحية أخرى ، تأخذ الفنومنولوجية على علم النفس طريقته فى دراسة الأحداث النفسية ذاتها : فهو يدرسها من خارج وكأنها أحداث طبيعية يتعين تفسيرها ، فيربط بينها ربطا عليا ، يغفل فيه عن إبراز معنى هذه الأحداث بالنسبة لواقع الإنسان . لذلك كله يوصى « هوسرل » بضرورة الرجوع إلى « الأشياء ذاتها » ، بعد تعليق

كل حكم سابق يتصل بطبيعتها ووجودها ، والعمل على وصفها كما تتبدّى مباشرة للشعور الخالص باعتبارها ظواهر خالصة . ويتوخى الوصف تحديد ماهية الظواهر من حيث هى موضوعات مباشرة للشعور المتعالى . والمبدأ الذى يقوم عليه هذا الوصف هو مبدأ « قصدية الشعور » ومؤداه أن « كل شعور هو شعور بشئ ما[1] » . ومن ثمة نجد « سارتر » فى دراسته للانفعال يتأدى بالتدريج — بعد توضيح نقائص النظريات السائدة فيه — إلى اكتشاف أن الانفعال ظاهرة لها معنى وأن هذا المعنى يمكن توضيحه بوصف البناء الجوهرى للشعور المنفعل ، بحيث يبدو الانفعال ضربا من ضروب الوجود الإنسانى فى العالم وتكشفا لهذا العالم فى إحدى صوره الجوهرية .

ولست أقصد من هذا التقديم تلخيص نظرية « سارتر » فى الانفعال ، مجنبا القارئ مشقة — أو متعة — متابعة «سارتر» فى برهنته على دلالة الانفعال بالنسبة للواقع الإنسانى . وذلك لأن أحد مزايا الكتاب الكبرى — على ما يبدو لى — هى حثه القارئ على التفكير لنفسه ومراجعة أفكاره التى اعتنقها بغير فحص نقدى كاف فضلا عن إثارته المشكلات العامة فى عمق وخصوبة . وإنما أود أن أشير عابرا إلى المحور الذى تدور حوله النظرية حتى يتسنى الربط بينها وبين أعمال « سارتر » الأخرى . إن الفكرة الأساسية فى الانفعال هو أنه ليس عَرَضا جسميا ولا هو حالة شعورية داخلية ولكنه علاقة موضوعية بالعالم وإدراك للجانب السحرى من الأشياء فيه . فحين أعجز عن تحقيق فعل تحقيقا استخدم فيه الروابط العلية بين الأشياء ، وتنسد أمامى سبل هذا التحقيق ، أنفعل ويكون الانفعال نحوا من السلوك يستهدف القضاء على الموقف الصعب وتغيير العالم تغييرا شاملا . ولعل الغضب أوضح المواقف التى تتجلى فيها غائية الانفعال : فعندما أفشل فى حل مسألة ما ، فإنى أغضب وأمزق الورقة المدوّن عليها منطوق

(١) راجع فى هذا الموضوع E. Husserl : *Idées directrices pour une phénoménologie*, p 34. Gallimard, Paris 1950.
Ibid.: *Méditations Cartésiennes*, p 14. Vrin, Paris 1947.
Ibid.: *La crise des sciences européennes et la phénomenologie transcendentale* p17. *Révue philosophique*. 1947.

المسألة ، وكأنى بفعلى هذا ألغى الصعوبة التى تعترض طريقى دون أن أجد لها حلا . والسلوك بهذه المثابة سلوك خيالى قائم على إنكار الواقع ومحاولة التأثير فى العالم تأثيرا سحريا مباشرا . وعند هذا الحد تقف نظرية الانفعال عند « سارتر » ، فهى تنص على أن الانفعال سلوك متخيَّل ، ولكنها لا توضح ماهية الخيال ولا خصائص الموضوع الخيالى . وسوف يعود « سارتر » لهذا الجانب من المشكلة فى كتاب « المتخيَّل » ، فيفصل فصلا قاطعا بين الخيال والإدراك الحسى ، ويدلل على أن الصورة الخيالة ليست « شيئا داخل الشعور » ولكنها « شعور بشئ » غائب يوهم بالحضور ، ثم يصف بناء الشعور المتخيِّل وأنواع الموضوعات الخيالية التى يقع عليها . ويخلص من ذلك بأن الخيال أحد أبنية الشعور الجوهرية وأنه شرط أساسى لوجوده .

وثمة نقطة أخرى مسها « سارتر » مسا خفيفا فى سياق كلامه عن الانفعال ، دون أن يبررها بما فيه الكفاية ، ألا وهى مسألة الاعتقاد الشعورى. فقد بيّن « سارتر » أن الانفعال ليس سلوكا متعمدا نقصد من ورائه تغيير العالم ، ولا هو مجرد خدعة نخدع بها — عن عمد — أنفسنا ، ولكنه أيضا تقبل سلبى لهذه الخديعة وضرب من الاعتقاد التلقائى بفاعلية مسلكنا السحرى . والاعتقاد بهذا المعنى مشكلة من أصعب المشاكل التى تواجهها كل فلسفة تصدر عن « الكوجيتو » الديكارتى ، كما هو شأن فلسفة « سارتر » . ويزيد الأمور تعقيدا أن « سارتر » يرفض فكرة التحليل النفسى فى اللاشعور رفضا باتا ، ويرفع كل سلبية عن ماهية الشعور ، ويحد « وجود الشعور » بأنه « شعور بالوجود »[١] . فكيف نفهم إذن سلبية الشعور فى الانفعال ؟ وكيف يمكن للشعور أن يغرر بذاته وهو — بحسب تعبير « سارتر » ، الصفاء المطلق » ؟ تلك هى المشكلة التى يعرض لها « سارتر » بالتفصيل فى مستهل كتابه « الكون والعدم » ، تحت عنوان « التمويه على الذات » La mauvaise foi . وأيا كان الأمر ، فلا ريب فى أن هذين النقصين اللذين أشير إليهما ، يرجعان إلى أن « سارتر » لم يقصد — فى هذا الكتاب — إلى عرض

---

(١) J.P. Sartre : *L'être et le néant*, p. 20. Gallimard, Paris 1943.

نظرية كاملة فى الانفعال وإنما توخى رسم الخطوط الأساسية لمثل هذه النظرية ، داخل إطار علم النفس الفنومنولوجى .

* * *

نستطيع الآن أن نفهم مغزى الإشارة السالفة إلى أن الفنومنولوجية أحدثت انقلابا فى علم النفس . فقد غيرت الفنومنولوجية بالفعل اتجاه الدراسات النفسية ونقلتها من مستوى الوقائع الجامدة إلى مستوى الظواهر ذات المعنى . وتنص فكرة « هوسرل » الأولى على ضرورة قيام علم نفس فنومنولوجى ، مستقل عن علم النفس التجريبى ، موضوعه ماهيات الأحداث النفسية وغايته توضيح معنى هذه الأحداث واستخلاص دلالتها بالنسبة للشعور الخالص . بل إن « هوسرل » يمضى إلى حد القول بتبعية علم النفس التجريبى وخضوعه بالضرورة للفنومنولوجية . ذلك — على الأقل — هو موقف الفيلسوف فى أواسط سيرته الفلسفية . بيد أن « هوسرل » — فى كتاباته الأخيرة — ومعظمها لم ينشر بعد — خفف من حدة هذه الثنائية ولطف من حدة هذا التعارض وأدخل مفهومات تقرب الشقة بين المبحثين (١) . وهذا التطور متضمن على نحو ما فى موقف « هوسرل » منذ البداية لأنه كما رأينا لا يضع الماهية فى عالم مفارق بل يجعل الحدس التجريبى وسيلة لعيان الماهية فيربط أوثق الربط بين الواقعة والماهية . أليس معنى هذا أن علم النفس التجريبى غير مقضى عليه بالبقاء فى عالم الوقائع الصماء ، وأنه ليس ثمة ما يحول بينه وبين الماهيات متى عرف كيف يتأدى إليها ؟ أليس من الممكن قيام علم النفس على فكرة حدس الماهية دون أن يفقد بذلك استقلاله إزاء الفنومنولوجية ؟ هذا هو ما حدث بالفعل فى تاريخ علم النفس المعاصر وأفضى إلى ظهور « نظرية الجشطلت » Gestalt theorie على يد « فيرتايمار » ، وهى نظرية تتمثل فيها فكرة الفنومنولوجية عن المعنى أدق تمثيل . فلقد استلهم

---

(١) راجع M. Merleau-Ponty : *Les sciences de l'homme et la phénoménalogie*. Centre de decumentation universitaire, Paris.

« فيرتايمار » المنهج الفنومنولوجى (١) وطبقه لأول مرة على دراسة الحركة الظاهرية من حيث هى موضوع للخبرة الشعورية المباشرة ، واكتشف بصدد هذه الدراسة أن الظواهر الحسية تنتظم من تلقاء ذاتها فى كل له معنى . ويشير « كوفكا » ، أحد أئمة هذه المدرسة ، إلى أن نظرية الجشطلت تفترض مبدأ المعنى ، فهى ترتأى أن « الرابطة العلية ليست مجرد تتابع واقعى نتذكره تذكر العلاقة بين الاسم ورقم المسرة ولكنها رابطة ذات معنى »(٢) . والمثل يقال عن نظرية المجال Field theory عند « كورت لفين » ، التى تعتبر امتداداً لنظرية الجشطلت . وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الطب النفسى ، وجدنا أن الفنومنولوجية ، ولا سيما عند « هيدجر » ، مسئولة عن خلق نظرية جديدة فى فهم الظواهر المرضية — والعقلى منها على وجه التخصيص — باعتبارها خبرة شعورية أصيلة وتعديلا جوهريا يطرأ على وجود الإنسان فى العالم . والغاية من هذا الفهم وصف بناء الشعور والعالم فى أحوال المرض بدلا من الاتجاه إلى التفسير الآلى لهذه الأحوال. وأهم ممثلى هذا التيار المنهجى المسمى بالتحليل الوجودى Daseinanalyse ، « بنسفا نجار(٣) » و«فيرش»(٤) فى ألمانيا و « منكوفسكى(٥) » فى فرنسا . كذلك أثرت الفنومنولوجية فى التحليل النفسى وإن كان الموقف فى هذا المجال أكثر تعقيدا منه فى مجالات العلوم الإنسانية الأخرى . وذلك لأن التحليل النفسى — فى قوله بأن الأفعال الإنسانية كلها ذات معنى — قد أسهم دون علم منه فى تنمية الفنومنولوجية وتوجيه النظر إلى معنى الأحداث النفسية — السوى منها وغير السوى — بالنسبة للفرد ،

---

(١) E. Boring : *A history of experimental psychology*, pp. 371, 408. Appleton-Century-Crofts, N.Y., 1950.

(٢) K. Koffka : *Principles of Gestalt psychology*, p. 20. Routledge & Kegan Paul, London 1950.

(٣) انظر مثلا L. Binswanger : *Le Cas de Suzanne Urban. Etude sur la schizophrenie*. Desclée de Brouwer 1957.

(٤) انظر مثلا J. Wyrsch : *La personne du schizophrène*. Presses Universitaires de France, Paris 1956.

(٥) انظر مثلا E. Minkowski : *Le temps vécu*. Evolution psychiat., Paris 1933.

بدلا من الربط بينها وبين شروطها الآلية[١] . فثمة جانب فى التحليل النفسى يجعله — من حيث المبدأ — قريب الصلة بالفنومنولوجية ويفسر انطباع صوره المعاصرة بطابع فنومنولوجى أصيل . ويتمثل هذا الطابع فى ثلاثة مواقف على وجه التحديد : فهناك اتجاه عام إلى تناول مسائل التحليل النفسى من زاوية « سيكولوجية الأنا » Egopsychology أى من حيث علاقة الأنا بالموضوعات فى مختلف الأمراض النفسية والعقلية[٢] . وهناك تيار يستلهم الفنومنولوجية ، فى نطاق التحليل النفسى ذاته ، باعتبارها منهجا وصفيا يساعد على إبراز بعض الجوانب الغامضة من الظواهر النفسية . وذلك ما فعله « لاجاش » مثلا فى وصفه « غيرة الحب » من حيث هى خبرة مباشرة بالعالم[٣] . وهناك أخيرا محاولة لصياغة التحليل النفسى صياغة فنومنولوجية خالصة تستهدف وصف الموقف التحليلى ذاته وتحديد بنائه الماهوى باعتباره خبرة مباشرة للشعور فى علاقته بالآخر ، مستعينة فى ذلك بالفنومنولوجية الهيجلية . ومن أبرز ممثلى هذا الموقف «لاكان»[٤] .

وجملة القول ، فليست الفنومنولوجية اتجاها فلسفيا مجردا ، بل هى فكرة حية حددت للنزعة الإنسانية المعاصرة أهدافها وعينت لها وسائل تحقيق هذه الأهداف ثم أنها — من الناحية العلمية — منهج مستقل عن الأصل الفلسفى

---

(١) M. Merlau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*, pp. 184. 5 Grallimard, Paris, 1945.

(٢) انظر مثلا P. Federn : *Egopsychology and the psychoses*. Basic books. N.Y. 1955.

(٣) D. Lagache : *La jalousie amoureuse. Psychologie descriptive et psychanalyse*. P.U.F., Paris 1947.

قارن أيضاً الرسالة الرئيسية التى تقدمت بها لدكتوراه الدولة وتناولت فيها مشكلة « الإسقاط » من زاوية الفنومنولوجية .

Sami Mahmoud Ali : *La projection et les techniques projectives*, Thèse principale du Doctorat d'Etat. Exemplaires dactylographiés, Paris, 1958.

(٤) انظر مثلا I. Lacan: Fonction et Champ de la parole et du laugage en psychanolyse. *La psychanalyse*, I, 1956.

قارن مقدمة مصطفى صفوان لترجمة ، تفسير الأحلام » لفرويد، من مطبوعات دار المعارف ، مجموعة للمؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى .

الذى صدر عنه ، له قيمته الموضوعية فى إثارة مشكلات العلوم الإنسانية وتوجيه حلولها . لذلك يمكن القول بأن الفلسفة الفنومنولوجية قامت فى هذا المقام بدور مماثل للدور الذى لعبته فى تاريخ الفكر الإنسانى كل فلسفة خصبة[1] لم تستنفد جهدها فى معارضة العلم باسم العقيدة ، أيا كانت هذه العقيدة ، ولم تستغرق طاقتها فى تأليه العلم والخضوع له خضوع العبد للسيد ، بل نفذت — فى عمق وبصيرة — إلى مصدر العلم ومصدر الوجود الإنسانى جميعا ، فكانت حافزا للمشتغلين بالعلم على « اكتشاف اللامتناهى بتعمق المتناهى » ، كما يقول « جوته » .

* * *

تلك هى الفنومنولوجية وتلك هى دلالتها بالنسبة للفلسفة المعاصرة وعلم النفس المعاصر . فعسى أن يسهم كتاب « سارتر » فى تعريف أبناء الوطن العربى بهذه الحركة الفكرية الهامة . وعسى أن يجد فيه الفلاسفة وعلماء النفس فرصة للإفادة من المنهج الفنومنولوجى فى معالجة شتى المسائل التى تعرض لهم !

الإسكندرية فى ٨ أبريل ١٩٦٠

الدكتور سامى محمود على
مدرس علم النفس بكلية آداب الإسكندرية
دكتوراه الدولة فى علم النفس من السربون
عضو الجمعية الباريسية للتحليل النفسى

(١) مثال ذلك أن فلسفة « برجسون » أثرت تأثيراً حاسما فى صياغة الأسس النظرية لمناهج القياس الاجتماعى (السوسيومترى) عند « مورينو » ؛ كذلك يعترف « لفين » بدينه الكبير لفلسفة « كاسيرر » ، التى قادت خطاه فى وضع نظرية المجال . راجع :

Jol. Morano : *Who shall survive* ? Beacon House, N.Y., 1953.

K. Lewin : "Cassirer's philosophy of science and the social sciences." in P. Schipp (edit) : *The philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of living philosophers. Evanston, Illinois, 1949.

نظرية فى الانفعالات

مقدمة

علم النفس والفنومنولوجية وعلم النفس الفنومنولوجى

يدعى علم النفس أنه مبحث وضعى ، بمعنى أنه يريد أن يستمد مواده من التجربة وحدها . غير أن عهد الارتباطين قد انقضى ، ولم يعد علماء النفس المعاصرون يحرمون على أنفسهم السؤال والتأويل . ولكنهم يريدون أن يقفوا من موضوعهم موقف عالم الطبيعة من موضوعه . غير أنه يجب تحديد مفهوم التجربة هذا عند الحديث عن علم النفس المعاصر إذ قد يوجد حشد من التجارب المتباينة ، وربما تعين مثلا الجزم فيما إذا كان ثمة تجربة بالماهيات أو ثمة تجربة دينية . إن عالم النفس لا يريد أن يستخدم إلا نمطين معينين من التجربة : التجربة التى يمدنا بها الادراك الحسى الزمانى والمكانى للأجسام المنتظمة ، وتلك المعرفة الحدسية بذواتنا التى تسمى بالتجربة الانعكاسية . وإذا قام الجدل حول المنهج بين علماء النفس فهو لا يكاد يعدو هذه المشكلة : هل هذان النمطان من أنماط المعرفة متكاملان ؟ هل يجب إخضاع أحدهما للآخر ، أم يجب استبعاد أحدهما كلية ؟ ولكنهم متفقون على مبدأ أساسى هو : يجب على بحثهم أن يبدأ بالوقائع أولا وقبل كل شيء . فإذا تساءلنا عما هى الواقعة ، رأيناها تحد بأنها ما نقع عليه بالضرورة إبان بحث ما ، وأنها دائماً إثراء غير متوقع ، وجدة بالنسبة إلى الوقائع السالفة . فلا جدوى إذن من الركون إلى الوقائع كيما تنتظم من تلقاء ذاتها فى كل تركيبى يكشف عن معناه من تلقاء ذاته . وبعبارة أخرى إذا أطلقنا اسم علم الإنسان « الانثروبولوجيا » على مبحث يستهدف حد ماهية الإنسان وأحوال الوجود الإنسانى ، فإن علم النفس بل علم النفس الإنسانى لا يكون ولن يكون علم إنسان البتة . فهو لا يقصد إلى تعريف موضوع بحثه وتحديده بصفة أولية . ومفهوم الإنسان الذى يسلم به مفهوم تجريبى خالص : فى العالم عدد من المخلوقات تتسم فى التجربة بسمات متماثلة . ثم إن هناك علوماً أخرى كعلم

الاجتماع وعلم وظائف الأعضاء تعلمنا أن ثمة روابط موضوعية بين هذه المخلوقات . وفى هذا ما يكفى لكى يتقبل عالم النفس بحرص وعلى سبيل الفرض العملى ، أن يقتصر فى أبحاثه مؤقتاً على هذه الطائفة من المخلوقات . والواقع أن الوسائل المتاحة للتقصى عنها يسيرة المنال ، فهم يعيشون فى مجتمع ، ويتكلمون إحدى اللغات ، ويخلفون الشواهد والآثار . ولكن عالم النفس لا يورط نفسه ، فهو يجهل إن كان مفهوم الإنسان ليس تعسفياً . هذا المفهوم قد يكون مسرفاً فى الشمول : فما يدرينا أن كان من الممكن إدراج البدائى الاسترالى فى الطبقة السيكولوجية للعامل الأمريكى عام ١٩٣٩ . وقد يكون هذا المفهوم مسرفاً فى التعيين : فما يدرينا أن ليس ثمة هوة تفصل بين القردة العليا والكائن الإنسانى . وأيا كان الأمر فإن عالم النفس يأبى على نفسه أن يعتبر أن من يحيطه من البشر أشباهاً به . إن فكرة التشابه هذه تبدو له تافهة خطيرة ، رغم أنها قد تكون أساساً لعلم الإنسان . أجل أنه ليعترف فى نطاق التحفظات السالفة الذكر ، بأنه إنسان ، أى بأنه جزء من هذه الفئة التى تم عزلها مؤقتاً . ولكنه يرى أن صفة الإنسانية هذه مضافة إليه إضافة لاحقة ، وأنه لا يمكن ، من حيث أنه عضو فى هذه الطائفة ، أن يصبح موضوع درس خاص ، اللهم إلا لسهولة التجارب . فمعرفته بأنه إنسان مستمدة إذن من الآخرين ولن تتجلى له طبيعته الإنسانية بصورة خاصة بزعم أنه هو ذاته موضوع الدرس. فالمشاهدة الداخلية ههنا تقتصر على تقديم الوقائع ، شأنها فى هذا شأن التجريب « الموضوعى » . فإذا قدر لمفهوم دقيق عن الإنسان أن يظهر يوماً ما ، وهو أمر مشكوك فيه ، فلن يمكن تصور هذا المفهوم إلا باعتباره خاتمة علم تام ، أى أنه يرجأ إلى ما لا نهاية . وهو إذ ذاك لن يكون إلا فرضاً موحداً وضع لربط المجموعة اللامتناهية من الوقائع المكتشفة وتنسيقها . وهذا يعنى أن فكرة الإنسان إذا اكتسبت معنى إيجابياً يوماً ما ، لن تكون إلا افتراضاً يستهدف الربط بين متفرق المواد ، ويستمد وجاهته من مثل هذا الربط . وقد حد «بيرس» الفرض بأنه جماع النتائج التجريبية التى يسمح بالتنبؤ بها. وهكذا لا يمكن أن تكون فكرة الإنسان سوى جماع الوقائع المسجلة التى تسمح

هذه الفكرة بتوحيدها . وأن استخدم بعض علماء النفس رغم ذلك تصوراً معيناً عن الإنسان قبل أن يصبح هذا التركيب النهائى ممكناً ، فهم يصدرون فى ذلك عن دافع شخصى خالص باعتبار هذا التصور شعاعاً هادياً أو « فكرة » بالمعنى الكنتى بحيث يتعين عليهم أولا ألا يغيب عنهم ألبتة أننا حيال مفهوم منظِّم للتجربة .

وينجم عن كل هذه التحفظات أن علم النفس ، من حيث ادعائه أنه علم ، لا يستطيع أن يمدنا إلا بمجموعة من الوقائع الخليط التى لا تربط بين معظمها رابطة ما . فما أبعد الشقة مثلا بين دراسة وهم الحركة الظاهرية ودراسة عقدة النقص ! وهذه الفوضى لا ترجع إلى الصدفة بل إلى مبادئ علم النفس ذاتها . فترقب الواقعة إنما يعنى ترقب شىء منعزل وتفضيل العرض على الماهية ، والحادث على الضرورى ، والفوضى على النظام ، صدورا عن نزعة وضعية ، ومعناه رفض الجوهر رفضاً مبدئياً وارجائه إلى المستقبل : « سنترك ذلك إلى ما بعد عند ما نكون قد جمعنا ما يكفى من الوقائع » . ولقد فات علماء النفس أنه من المستحيل الوصول إلى الماهية عن طريق تكديس الأعراض استحالة البلوغ إلى الوحدة بإضافة أرقام لانهائية إلى يمين العدد ٠,٩٩ . فإذا كان هدفهم لا يتعدى جمع المعلومات التفصيلية ، فليس ثمة اعتراض ، وإن كنا لا نرى جدوى أعمال التكديس هذه . أما إذا كان يحدوهم ، على تواضعهم ، أمل فى الوصول ذات يوم إلى تركيب أنثروبولوجى على أساس بحوثهم المنعزلة ، وهو أمل جدير بالثناء فى حد ذاته ، فهم فى تناقض تام مع أنفسهم . وقد يقال أن هذا هو بالذات منهج العلوم الطبيعية ومطمحها . ويرد على ذلك بأن علوم الطبيعة لا تهدف إلى معرفة العالم ، بل إلى معرفة شروط إمكان بعض الظواهر العامة . فقد تبدد منذ أمد طويل مفهوم العالم هذا نتيجة لنقد علماء المناهج ، ذلك لأن من المحال الجمع بين تطبيق مناهج العلوم الوضعية ، والأمل فى أنها سوف تؤدى يوماً ما إلى الكشف عن معنى هذا الكل التركيبى الذى يسمى عالماً . غير أن الإنسان موجود من نفس النمط الذى ينتمى إليه العالم ، بل أنه من

الممكن ، على ما يعتقد « هيدجر »، أن يكون مفهوم العالم و« الواقع الإنسانى » (Dasein) مرتبطين برباط لا تنفصم عراه . لذلك بالذات يجب على علم النفس التسليم بأن الواقع الإنسانى بعيد عن متناوله إذا كان ثمة واقع إنسانى .

والآن ، إذا طبقت مبادىء عالم النفس ومناهجه على حالة خاصة ، ولتكن دراسة الانفعالات ، فما هى النتائج التى تفضى إليها ؟ أولا سوف تنضاف معرفتنا بالانفعال إضافة خارجية إلى سائر معارفنا عن الكائن النفسى . فيظهر الانفعال وكأنه شيء جديد كل الجدة ، لا يرد إلى ظواهر الانتباه والذاكرة والإدراك الحسى وما إليها . والحق أنك تستطيع أن تمعن النظر فى هذه الظواهر ، وفى المفهوم التجريبى الذى نكونه عنها وفقاً لتعاليم علماء النفس ، وأن تقلبها على جوانبها المرة تلو المرة كيفما شئت ، فلست بمكتشف أية رابطة جوهرية تربطها بالانفعال . ومع ذلك فإن عالم النفس يعترف بأن للإنسان انفعالات لأن ذلك هو ما تلقنه التجربة إياه . وهكذا يكون الانفعال عرضاً أولا وبالذات تفرد له كتب علم النفس فصلا يأتى فى أعقاب أخرى، شأنه فى ذلك شأن الكالسيوم فى كتب الكيمياء ، يأتى بعد الايدروجين أو الكبريت . أما دراسة شروط إمكان الانفعال ، أى التساؤل عما إذا كان بنيان الواقع الإنسانى ذاته يجعل الانفعالات ممكنة ، وعلى أى نحو يجعلها ممكنة ، فذلك ما يبدو لعالم النفس أمراً لا يجدى ولا يعقل : ففيم البحث فى إمكان الانفعال ما دام الانفعال موجوداً بالفعل ؟ كذلك يلجأ عالم النفس إلى التجربة لتحديد معالم الظواهر الانفعالية وتعريفها . وإذ ذاك فقد ينتبه إلى أن لديه بالفعل فكرة عن الانفعال ما دام يضع ، بعد معاينة الوقائع ، حداً فاصلا بين الانفعالى منها وغير الانفعالى . إذ كيف يمكن للتجربة أن تمده بمبدأ للتمييز إن لم يكن حاصلا عليه من قبل ؟ بيد أن عالم النفس يفضل الاكتفاء بالاعتقاد بأن الوقائع قد تجمعت أمامه من تلقاء نفسها ، وأن المسألة تنحصر الآن فى دراسة هذه الانفعالات التى تم عزلها . لذلك تُخلق المواقف الانفعالية أو يستعان بمن يتسمون بسرعة الانفعال ممن يقدمهم لنا علم الأمراض . وإذ ذاك نجهد فى تحديد العوامل المسئولة عن هذه

الحالة المعقدة . فنعزل الاستجابات الجسمية ، وهو ما يمكننا إثباته على وجه الدقة ، ثم أنماط السلوك والحالة الوجدانية بالمعنى الصحيح . ومن ثم نستطيع أن نصوغ قوانيننا وأن نتقدم بتفسيراتنا ، أى أننا نحاول الربط بين هذه الأنماط الثلاثة من العوامل فى نسق لا يمكن عكسه . فإذا كنتُ من أتباع النظرية العقلية مثلا ، وضعت علاقة ثابتة مطردة بين سابقة هى الحالة الوجدانية ، ولاحقة هى الاضطرابات الفسيولوجية . أما إذا كنتُ أعتقد مع أنصار النظرية السطحية بأن « الأم حزينة لأنها تبكى » لاكتفيت فى الواقع بعكس ترتيب العوامل . والأمر المؤكد فى كافة الحالات هو أنى لن أبحث عن تفسير للانفعال أو قوانينه بالرجوع إلى الأبنية العامة والجرهرية للواقع الإنسانى ، بل بالرجوع إلى عمليات الانفعال نفسه ، بحيث لن يكون الانفعال ، مهما بلغ وصفه وتفسيره من دقة ، إلا واقعة ضمن الوقائع ، واقعة مغلقة على ذاتها لا تسمح بتفهم ما عداها ولا بإدراك واقع الإنسان الجوهرى من خلالها .

وملافاة لهذه النقائص فى علم النفس وفى المذهب النفسى قام منذ ثلاثين عاماً مبحث جديد هو الفنومنولوجية . وقد انتبه مؤسسه « هوسرل » أول ما انتبه إلى هذه الحقيقة : وهى أن هناك هوة لا تعبر بين الماهيات والوقائع ، وأن من يبدأ بحثه بالوقائع لن يدرك الماهيات أبداً ، فإن بحثت فى الوقائع النفسية المقوِّمة لحالة الفرد الذى يحسب ويعد ، لما توصلت قط إلى تركيب الماهيات الحسابية الخاصة بالوحدة والعدد والعمليات . وليس معنى هذا ، التخلى عن فكرة التجربة (فإن مبدأ الفنومنولوجية هو المضى إلى الأشياء « ذاتها » وأساس منهجها هوحدس الماهية) ، وإنما ينبغى على الأقل توسيع نطاقها وإفساح المجال لتجربة الماهيات والقيم . بل يتعين الاعتراف بأن الماهيات وحدها هى التى تتيح تصنيف الوقائع وفحصها . فما لم نرجع ضمناً إلى ماهية الانفعال ، لاستحال علينا أن نميز الطائفة الخاصة بوقائع الانفعال ضمن الحشد الزاخر من الوقائع النفسية . وما دمنا قد رجعناضمناً إلى ماهية الانفعال ، فإن الفنومنولوجية توصى بالرجوع إليها صراحة وحسم الأمر بتحديد مضمون هذه الماهيات بوساطة المفاهيم . ثم إن

فكرة الإنسانية ، بالنسبة إلى الفينولومنوجية ، لا يمكن أن تكون مفهوماً تجريبياً ناتجاً عن التعميمات التاريخية ، بل إننا فى حاجة إلى الاستعانة ضمناً بالماهية « الأولية » للكائن الإنسانى كيما نهيئ لتعميمات عالم النفس أساساً على شىء من الرسوخ . وفضلا عن ذلك ، لا يمكن اعتبار علم النفس نقطة للبدء إذا نظرنا إليه بوصفه علماً يفحص فى بعض الوقائع الإنسانية ؛ ذلك لأن الوقائع النفسية التى نجدها أمامنا ليست وقائع أولى على الاطلاق ، وإنما هى فى جوهرها استجابات الإنسان للعالم ، ومن ثم فهى تفترض الإنسان والعالم ولا يمكن أن تكتسب معناها الحقيقى ما لم يوضح بادئ ذى بدء هذان المفهومان . فإن أردنا أن نقيم علم النفس ، تعين علينا أن نتخطى ما هو نفسى ، أن نتخطى وضع الإنسان فى العالم ، مرتقين منه إلى مصدر الإنسان والعالم والنفسى جميعاً ألا وهو الشعور المتعالى والتكوينى الذى نتوصل إليه عن طريق « الاختزال الفنومنولوجى » أو « وضع العالم بين قوسين » . ذلك هو الشعور الذى يجب استخباره ، وأن ما يعطى قيمة لاجاباته ، لهو أنه شعورى أنا بالذات . وهكذا عرف « هوسرل » كيف يستغل هذا القرب المطلق للشعور بالنسبة إلى ذاته ، وهو ما لم يشأ عالم النفس الإفادة منه . وهو يستغله بتبصر ووثوق تام ، لأن الشعور موجود بقدر ما هو شعور بالوجود . ولكنه يمتنع هنا أيضاً ، كما فعل من قبل ، عن استخبار هذا الشعور عن الوقائع ، وإلا لواجهنا فى المستوى المتعالى ما فى علم النفس من فوضى . فهو يعمل على وصف الماهيات التى يخضع لها المجال المتعالى فى تطوره ، وعلى تحديدها مستعيناً بالمفاهيم . ففينومنولوجية الانفعال مثلا تدرس الانفعال بعد « وضع العالم بين قوسين » ، بوصفه ظاهرة متعالية خالصة ، ولا يكون ذلك بالاتجاه إلى الانفعالات الفردية ، بل بالسعى إلى إدراك وتوضيح الماهية المتعالية للانفعال باعتباره نمطاً منظَّماً من الشعور . وعن هذا القرب المطلق بين الباحث وموضوع بحثه يصدر فنومنولوجى آخر هو « هيدجر » .

إن ما يميز كل مبحث فى الإنسان عن سائر أنماط المسائل الدقيقة ، لهو هذه الواقعة الفريدة وهى أن الواقع الإنسانى هو نحن أنفسنا .

يقول « هيدجر » : « إن الموجود الذى ينبغى علينا إخضاعه للتحليل هو نحن أنفسنا . وكينونة هذا الموجود هى كينونتى أنا »[١] . وليس عرضاً أن يكون هذا الواقع الإنسانى هو أنا ذلك لأن الوجود بالنسبة إلى الواقع الإنسانى هو أن يأخذ كينونته على عاتقه ، أى أن يكون مسئولا عنها بدلا من أن يتلقاها من خارج كما هو شأن الحجر . و « لما كان « الواقع الإنسانى » هو فى ماهيته إمكانياته الخاصة به ، فإن هذا الموجود يستطيع أن « يختار » ذاته فى كينونته ، أن يكسب ذاته ، وأن يفقدها[٢] » . وهذه المسئولية عن الذات ، المميزة للواقع الإنسانى ، تنطوى على فهم الواقع الإنسانى لذاته ، مهما كان هذا الفهم غامضاً . « فى كينونة هذا الموجود ، يكون الموجود على صلة مباشرة بكينونته »[٣]. ذلك لأن الفهم ليس مميزاً خارجياً للواقع الإنسانى ، بل هو النحو الذى يوجد عليه . فالواقع الإنسانى ، الذى هو أنا ، يكون مسئولا عن كينونته بتفهمها . وهذا الفهم هو فهمى أنا . فأنا إذن أولا كائن يفهم واقعه الإنسانى فهما يتفاوت غموضاً ، وهذا معناه أنى جعلت من نفسى إنساناً لأنى أفهم نفسى باعتبارى إنساناً . لذلك أستطيع أن أسأل نفسى ، وبناء على هذا السؤال ، أقوم بتحليل « للواقع الإنسانى » تحليلا يصلح لأن يكون أساساً لعلم الإنسان . ولا مجال بالطبع للحديث هنا عن المشاهدة الداخلية ، أولا لأن المشاهدة الداخلية لا تنصب إلا على الوقائع ، وثانياً لأن فهمى للواقع الإنسانى غامض وغير صادق ، ويجب توضيحه وتصحيحه . وعلى أية حال ، فإن مبحث تفسير الوجود سيكون بوسعه أن يقيم علماً أنثروبولوجيا يصلح أساساً لعلم النفس أيًّا كان . فموقفنا إذن مضاد لموقف علماء النفس لأننا نصدر عن هذا الكل التركيبى الذى هو الإنسان ونضع ماهية الإنسان قبل البدء فى علم النفس .

وعلى أية حال فإن الفنومنولوجية هى دراسة الظاهرات لا الوقائع . ويقصد

---

(١) Sein und Zeit ، ص ٤١

(٢) المصدر عينه ، ص ٤١

(٣) المصدر عينه ، ص ٤٣

بالظاهرة « ما يتبدى بذاته » ، ما تكون حقيقته هي الظهور . وهذا « التبدى بالذات » ليس أى شيء ... فكينونة الموجود ليست شيئاً يستتر « وراءه » شيء آخر « لا يظهر »[1] . والوجود ، عند « هيدجر » ، بالنسبة إلى الواقع الإنسانى ، يعنى أن يكون هذا الواقع الإنسانى مسئولا عن كينونته بأن يفهمها فهما وجودياً ، والوجود بالنسبة إلى الشعور ، على ما يرى « هوسرل » ، هو ظهور الشعور لذاته . وما دام الظاهر هو المطلق هنا ، كان الظاهر هو ما ينبغى وصفه وسؤاله . من هذه الناحية يرى « هيدجر » أننا نجد الواقع الأنسانى كله فى كل موقف إنسانى ، فى الانفعال مثلا ، وقد كنا نتحدث عنه منذ هنيهة . ذلك بأن الانفعال هو الواقع الإنسانى الذى يكون مسئولا عن نفسه و « يتجه — منفعلا » نحو العالم . ويرى « هوسرل » من جانبه أن وصفاً فنومنولوجيا للانفعال سوف يكشف عن الأبنية الجوهرية للشعور ، لأن الانفعال ما هو إلا شعور . وفى مقابل ذلك يقوم إشكال لا يخطر لعالم النفس على بال : هل يمكن أن نتصور أن ثمة شعوراً لا يكون فيه الانفعال ضمن ما يحتويه من إمكانيات ، أم ينبغى اعتبار الانفعال بناء ضرورياً للشعور ؟ وهكذا يسأل الباحث الفنومنولوجى الانفعال عن الشعور أو عن الإنسان ، ولن يقتصر سؤاله على ماهية الانفعال ، بل سيسأل الانفعال عما يستطيع أن يخبرنا به عن كائن إحدى سماته القدرة على الانفعال . وهو بالضد يسأل الشعور أو الواقع الإنسانى عن الانفعال . ما الذى يجب أن يكون عليه الشعور حتى يصبح الانفعال ممكناً بل ضرورياً ؟

تستطيع الآن أن نفهم أسباب ارتياب عالم النفس من الفنومنولوجية . ذلك لأن أول التحوطات التى يتخذها عالم النفس هو النظر فى الحالة النفسية على نحو يجردها من كل معنى . فالحالة النفسية فى رأيه هى دائماً واقعة وهى بهذه المثابة عـَرَض دائماً . بل أن هذه السمة العرضية هى أهم ما يتشبث به عالم النفس . فإذا سئل عالم عن علة انجذاب الأجسام وفقاً لقانون « نيوتن » ، لأجاب :

---

(١) المصدر عينه ، ص ٣٥ — ٣٦

لست أعرف عنها شيئاً لأن هذا هو ما يحدث . وإذا سئل : ما معنى هذا الانجذاب ؟ فإنه يجيب : إنه لا يعنى شيئاً ، فهذا هو الأمر الواقع . وبالمثل إذا ما سئل عالم النفس عن الانفعال لأجاب بفخر : « الانفعال موجود ، لم ؟ لست أدرى ، وحسبي أن أقرر ما هو موجود دون أن أعرف معناه » . وعلى العكس من ذلك ، يرتأى الفنومنولوجى أن كل واقعة إنسانية هى فى ماهيتها ذات معنى . فإذا جردتها عن معناها ، جردتها عن طبيعتها كواقعة إنسانية . فهمة الفنومنولوجى إذن هى دراسة معنى الانفعال . فما المقصود بذلك ؟

المعنى هو الدلالة على شىء آخر ، والدلالة عليه بحيث إذا ما بسطنا المعنى ، وجدنا الشىء المعنِيّ نفسه . والانفعال لا يعنى شيئاً فى رأى عالم النفس لأنه يدرسه كواقعة ، أى أنه يقطع الصلة بينه وبين كل شىء آخر . لذلك يصبح الانفعال خلواً من المعنى أصلا ؛ ولكن أن صح أن لكل واقعة إنسانية معنى ، فإن الانفعال كما يدرسه عالم النفس انفعال ميت بالطبع ، غريب عن الحياة النفسية ، غير متسم بصفة الإنسانية . فإذا أردنا أن نساير الفنومنولوجيين وأن نجعل من الانفعال ظاهرة شعورية حقة ، لتعين علينا بالضد أن نعتبره ذا معنى فى المحل الأول . أى أننا نؤكد أنه موجود بقدر ما يكون له معنى . ولن نشغل أنفسنا بادىء ذى بدء بدراسة الوقائع الفسيولوجية ؛ لأنها إذا أخذت بذاتها وعلى حدة ، فهى تكاد لا تعنى شيئاً . فهى موجودة فحسب . بيد أننا سنحاول على الضد توضيح مدلول الانفعال عن طريق بسط معنى السلوك الانفعالى ومعنى الشعور المنفعل . ونحن نعرف منذ البدء ما هو هذا المدلول . فالانفعال يدل على الشعور كله على نحو خاص به ، أو هو يدل على الواقع الإنسانى برمته ، إن وضعنا أنفسنا فى المستوى الوجودى . فهو ليس عَرَضاً لأن الواقع الإنسانى ليس مجموعة من الوقائع . بل هو تعبير خاص عن الكل التركيبى للإنسان فى اكتماله . وليس يجب أن يفهم من ذلك أنه معلول للواقع الإنسانى . فالانفعال هو هذا الواقع الإنسانى حين يحقق ذاته فى صورة « الانفعال » . ومن ثم يمتنع أن نرى فى الانفعال اختلالا نفسياً فسيولوجيا .

وذلك لأن له ماهيته وأبنيته الخاصة وقوانين ظهوره ومعناه . فهو لا يمكن أن يطرأ من خارج على الواقع الإنسانى . بل هو الإنسان الذى يتخذ صورة الانفعال ومن ثمة كان الانفعال صورة منظّمة من صور الوجود الإنسانى .

ولسنا نقصد ههنا القيام بدراسة فنومنولوجية للانفعال ، لأن هذه الدراسة فى إجمالها تنصب على الوجدان بوصفه ضرباً وجودياً من ضروب الواقع الإنسانى . إن مطمحنا أكثر تواضعاً . فسنحاول أن نرى بصدد حالة معينة ، هى حالة الانفعال ، ما إذا كان من الممكن لعلم النفس الخالص أن يستخلص من الفنومنولوجية منهجاً للبحث وبعض التعاليم . ونحن نسلم بأن علم النفس لا يضع الإنسان موضع السؤال ولا العالم بين قوسين . فهو يتناول الإنسان فى العالم ، كما يتبدى فى حشد من المواقف ، فى المقهى والأسرة والحرب . وعلى وجه العموم ، فإن اهتمامه منصب على الإنسان فى مواقفه . وقد رأينا أنه بهذه المثابة خاضع للفنومنولوجية ، لأن الدراسة الوضعية الحقة للإنسان فى مواقفه يجب أن تبدأ بتوضيح مفاهيم العالم والوجود فى العالم والموقف . غير أن الفنومنولوجية ما تزال فى المهد ولم تبلغ بعد هذه المفاهيم إلى الوضوح النهائى . فهل يجب على علم النفس أن ينتظر حتى تصل الفنومنولوجية إلى دور النضوج ؟ هذا ما لا نعتقده . ولكن إذا كان لعلم النفس لا يقف مترقباً قيام علم الإنسان فى صورته النهائية ، فإنه يجب ألا يغفل عن أن هذا العلم ممكن التحقيق ، وأنه متى تحقق يوماً ما فإن على كافة الدراسات النفسية أن تستمد معينها منه . أما فى الوقت الحاضر فإن عليه ألا يتجه إلى جمع الوقائع بقدر ما يتجه إلى استخبار الظاهرات ، أى الأحداث النفسية من حيث هى معانٍ لا من حيث هى وقائع محضة . فهو سيسلم مثلا بأنه لا وجود للانفعال باعتباره ظاهرة جسمية ، لأن الجسم لا يمكن أن يكون منفعلا لعجزه عن أن يضفى معنى على مظاهره ذاتها ، بل سيسعى علم النفس مباشرة إلى تجاوز اضطراب الأوعية الدموية أو التنفس ، إلى معنى الفرح أو الحزن . ولكن لما لم يكن هذا المعنى صفة تنضاف إلى الفرح أو الحزن إضافة خارجية ، ولما كان وجوده هو بقدر ما يظهر لنفسه ، أى بقدر اتخاذ

الواقع الإنسانى هذه الصورة ، كان الشعور نفسه هو موضع سؤال علم النفس ما دام الفرح ليس فرحاً إلا من جيث هو يظهر لنفسه باعتباره فرحاً . ولما كان علم النفس لا يبحث عن الوقائع بل عن المعانى ، فإنه سيتخلى عن مناهج المشاهدة الداخلية الاستقرائية أو الملاحظة التجريبية الخارجية لكى يوجه همه إلى إدراك ماهية الظاهرات وتحديدها . فيتحول هو الآخر إلى علم ماهوى . بيد أنه لا يهدف إلى إدراك المدلول من حيث هو كذلك ، أى الكل الإنسانى ، من خلال الظاهرة النفسية . فهو لا يملك ما يكفى من الوسائل للقيام بهذه الدراسة . وإنما سيوجه كل همه إلى الظاهرة من حيث أن لها دلالة . وبالمثل أستطيع أن أعمل على إدراك ماهية « البروليتاريا » من خلال كلمة « البروليتاريا » . وفى هذه الحالة أقوم بدراسة فى علم الاجتماع . غير أن عالم اللغة يدرس كلمة البروليتاريا من حيث دلالتها على البروليتاريا ، فيهتم بتطورات الكلمة من حيث أنها محل للمعنى . ومثل هذا العلم ممكن تماماً .

ما الذى ينقصه لكى يتحقق ؟ أن يثبت جدارته . وقد بيّنا أنه إذا كان الواقع الإنسانى يبدو لعالم النفس مجموعة من الوقائع الخليط ، فذلك لأن عالم النفس قد وضع نفسه عمداً فى زاوية لا بد أن تظهر له هذا الواقع على هذا النحو . غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أن الواقع الإنسانى ليس مجرد مجموعة . وكل ما برهنا عليه هو أنه لا يمكن أن يظهر لعالم النفس على خلاف ذلك . . . يبقى أن نعرف ما إذا كان الواقع الإنسانى يحتمل أصلا أن يدرس دراسة فنومنولوجية ، أى ما إذا كان الانفعال مثلا ظاهرة ذات معنى حقاً . ولحسم الأمر ليس ثمة إلا وسيلة واحدة يوصى بها الفومنولوجى إلا وهى « المضى إلى الأشياء ذاتها » . لذلك نرجو اعتبار الصفحات التالية تجربة فى علم النفس الفنومنولوجى ، حيث نحاول أن نضع أنفسنا فى مستوى المعنى وأن نتناول الانفعال باعتباره ظاهرة .

نحو نظرية فى الانفعالات

١ ــ النظريات القديمة

أثارت النظرية السطحية فى الانفعالات انتقادات معروفة . إذ كيف يمكن تفسير الانفعالات الرقيقة والفرح السلبى ، وكيف نسلم بأن الاستجابات العضوية العادية تستطيع تفسير الحالات النفسية النوعية ؟ وكيف يمكن لتغيرات كمية ، ومن ثمة شبة متصلة بالوظائف الحيوية ، أن تكون مطابقة لسلسلة كيفية من الحالات الفريدة ؟ مثال ذلك أن التغيرات الفسيولوجية المناظرة للغضب لا تختلف إلا فى الشدة عن مثيلاتها المناظرة للفرح (ارتفاع ضئيل فى سرعة التنفس ، وزيادة طفيفة فى التوتر العضلى ، وزيادة فى عمليات التبادل الكيميائية الحيوية وضغط الدم إلخ) : ومع ذلك فليس الغضب فرحاً أشد ، ولكنه شيء آخر ، كما يتبدى للشعور على الأقل . ولا جدوى من إظهار أن فى الفرح تهيجاً يعد للغضب ، والاستشهاد بأولئك البلهاء الذين لا ينفكون ينتقلون من الفرح إلى الغضب (وهم يتأرجحون مثلا فوق مقعد ويزيدون من سرعة تأرجحهم). فالأبله الغاضب ليس شخصاً « مسرفاً فى الفرح » . وحتى أن انتقل الأبله من الفرح إلى الغضب (وليس ثمة ما يمنع من القول بأن حشداً من الأحداث النفسية لم يتدخل خلال فترة الانتقال) فإن الغضب لا يمكن أن يرد إلى الفرح .

ويبدو لى أن من الممكن تلخيص المبدأ الذى تقوم عليها كل هذه الاعتراضات على النحو الآتى :

يميز « وليم جيمس » فى الانفعال بين مجموعتين من الظاهرات مجموعة من الظاهرات الفسيولوجية ومجموعة من الظاهرات السيكولوجية التى نسميها ، كما يسميها هو ، بالحالة الشعورية . وجوهر موقفه هو أن الحالة الشعورية المسماة

« بالفرح والغضب إلخ » ليست سوى الشعور بالمظاهر الفسيولوجية ، أو هى – إن شئنا – انعكاسها على الشعور . بيد أن نقاد « جميس » إذ يفحصون « الحالة الشعورية » المسماة « بالانفعال » والمظاهر الفسيولوجية المصاحبة له ، لا يجدون فى الانفعال انعكاساً أو ظلا لهذه المظاهر . وإنما يجدون فيه شيئاً بعدوها ويختلف عنها ، سواء أشعروا بذلك شعوراً واضحاً أم لم يشعروا . هو شىء يعدوها : لانه مهما بالغنا فى تخيل الاضطرابات الجسمية ، فلن نستطيع أن نفهم لم كان الشعور المقابل لها هو شعور مفزّع فالفزع حالة مؤلمة كل الألم ، بل حالة لا تطاق ، وليس يفهم أن حالة جسمية بذاتها وفى ذاتها تتبدى للشعور بهذه السمة القاسية . وهو شىء يختلف عنها : ذلك لأن الانفعال ، وإن بدا من الناحية الموضوعية اضطراباً فسيولوجيا ، إلا أنه لا يمكن أن يكون اضطراباً أو عماء بحتاً من حيث أنه واقعة شعورية ، فهو ذو معنى يدل على شىء . ولسنا نعنى بذلك أنه يتبدى كيفية خالصة فحسب ، بل هو يتجلى باعتباره علاقة معينة لكياننا النفسى بالعالم . وهذه العلاقة ، أو بالأحرى شعورنا بها – ليست رابطة عمياء تربط بين الأنا والكون ، بل هى بناء منظّم قابل للوصف .

ولست أرى أن الحساسية اللحائية الثلامية ، التى اختلقها أخيراً نقاد « جيمس » أنفسهم ، تستطيع الإجابة على السؤال إجابة شافية . أولا لأن للنظرية السطحية عند «جيمس» ميزة كبرى هى أنها لا تتناول إلا الاضطرابات الفسيولوجية التى يمكن الكشف عنها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . أما نظرية الحساسية المخية فهى تلجأ إلى اضطراب لحائى لا يمكن التحقق منه . وقد أجرى « شير نجتون » تجارب على الكلاب ، ولا ريب أن براعته التجريبية جديرة بالثناء . بيد أن هذه التجارب فى ذاتها لا تعنى شيئاً ألبتة . فلست أرى أنه يحق الاستدلال من أن رأس الكلب الذى يكاد يكون مفصولا عن الجسم لا ينفك يبدى أمارات الانفعال ، على أن الكلب منفعل انفعالا كاملا . أضف إلى ذلك

أننا إذا سلمنا جدلا بوجود حساسية لحائية ثلامية ، فإنه يتعين أن نضع ثانية هذا السؤال التمهيدى : هل يمكن لاضطراب فسيولوجى ، أيا ما كان ، أن يفسر الطابع المنظم للانفعال ؟

هذا ما أحسن فهمه «پيبرجانيه»، وإن لم يوفق فى التعبير عنه ، عند ما قال إن « جيمس » قد أغفل العنصر النفسى فى وصفه الانفعال . و « جانيه » ينظر إلى المسألة من زاوية موضوعية خالصة ، فهو لا يود إلا تسجيل المظاهر الخارجية للانفعال . ولكنه يرتأى ، إذ لا يأخذ فى اعتباره إلا الظواهر العضوية التى يمكن وصفها والكشف عنها من الخارج ، أن هذه الظواهر يمكن أن تدخل مباشرة فى مقولتين : الظواهر النفسية أو السلوك ، والظواهر الفسيولوجية . وكل نظرية تريد أن تعيد إلى العنصر النفسى مكانته الغلابة ، لا بد أن تجعل من الانفعال سلوكاً . بيد أن « جانيه » كان ما يزال متأثراً بمظاهر الاضطراب الذى يبتسم به كل انفعال ، شأنه فى ذلك شأن « جيمس » . لذلك فهو يجعل من الإنفعال سلوكاً ينم عن ضعف التكيف ، أو بعبارة أفضل سلوكاً يدل على سوء التكيف ، أو هو سلوك الفشل . فحين تكون المهمة مفرطة فى الصعوبة ، فنكون عاجزين عن الأخذ بأفضل ما يلائمها من سلوك ، فإن الطاقة النفسية الطليقة تجد لها مصرفاً آخر : وإذ ذاك نأخذ بمسلك أدنى يتطلب درجة أقل من التوتر النفسى . مثال ذلك : فتاة لم تكد تسمع أباها يخبرها بأنه يعانى آلاماً فى ذراعه ، وأنه يخشى أن يكون ذلك هو الشلل ، حتى سقطت على الأرض تتلوى من فرط الانفعال ، ويعود إليها الانفعال بعد أيام بنفس العنف ، ويجبرها فى فى النهاية على التماس عون الأطباء . وفى أثناء العلاج تعترف بأن فكرة العناية بوالدها وحياة التمريض الصارمة ، بدت لها فجأة شيئاً لا يمكن احتماله . فكأن الانفعال يمثل فى هذه الحالة سلوك الفشل ، فهو بديل عن « سلوك التمريض الذى يستحيل الأخذ به» . كذلك يسرد « جانيه » فى مؤلفه عن « الوسواس والضعف النفسى » ، حالة عدد كبير من المرضى جاءوا يبوحون له بما تخفى صدورهم ، فلم يقووا على المضى فى اعترافهم ، وانتهى بهم الأمر إلى أن أجهشوا

بالبكاء ، بل انتابتهم نوبة عصبية فى بعض الأحايين . فى هذه الحالة نجد أيضاً أن السلوك المفروض أصعب من أن يُتَّبع . فالدموع والنوبة العصبية تمثل سلوك الفشل الذى يحل محل السلوك ، وتشتق منه . ولا ضرورة للإفاضة ، فالأمثلة على ذلك كثيرة . ومن لا يذكر أنه تبادل لاذع المزاح مع رفيق له ، وأنه ظل هادئاً طالما كان الندان متعادلين ، وأن ثائرته قد ثارت عند ما استعصى عليه الجواب ؟ وهكذا كان « جانيه » أن يفخر بأنه أعاد إلى العنصر النفسى مكانته فى الانفعال : فلم يعد شعورنا بالانفعال — وهذا الشعور ليس إلا ظاهرة ثانوية[1] — مجرد مضايف للاضطرابات الفسيولوجية ، بل هو شعور بالفشل وسلوك الفشل . وهذه النظرية تبدو جذابة ، فهى تقوم على مبدأ سيكولوجى مع احتفاظها ببساطة آلية . وما ظاهرة الاشتقاق إلا تغير للطريق الذى تسلكه الطاقة العصبية الطليقة .

ومع ذلك فما أحفل هذه المفاهيم القليلة بالغموض رغم وضوحها الظاهرى . فإذا أمعنا النظر فى الأمر ، أدركنا أن « جانيه » لا يوفق إلى تخطى « جيمس » إلا باستخدامه ضمناً غائية ترفضها نظريته صراحة . إذ ما هو سلوك الفشل ؟ هل نفهمه باعتباره مجرد بديل آلى لسلوك أرقى لا نستطيع الأخذ به ؟ إن كان ذلك كذلك لا نصرفت الشحنة العصبية اعتباطاً وفقاً لقانون المجهود الأدنى . ولكن مجموع الاستجابات الانفعالية لن يكون إذ ذاك سلوك الفشل بقدر ما هو انعدام كل سلوك . سيكون ثمة استجابة عضوية مشتتة بدلا من استجابة مكيفة ، سيكون ثمة اضطراب . ولكن أليس ذلك بالضبط ما يقوله « جيمس » ؟ أليس يظهر الانفعال فى رأيه حين يختل التكيف على نحو مباغت ، وأنه لا يعدو فى جوهره أن يكون مجموع الاضطرابات التى تنجم فى الكائن العضوى عن اختلال التكيف هذا ؟ ولا ريب أن « جانيه » يبرز أهمية الفشل أكثر من « جيمس » . ولكن ما المقصود بذلك ؟ إذا نظرنا إلى الفرد موضوعياً باعتباره نسقاً من أنماط السلوك ، وإذا كان الاشتقاق يحدث على نحو آلى ، فلن يكون ثمة فشل ولن

(١) لا ظاهرة عارضة (épiphénomène) : فالشعور هو سلوك كل أنماط السلوك .

يوجد الفشل ، وسيقتصر الأمر على حلوك مجموعة مشتتة من المظاهر العضوية محل سلوك معين . ولكي يكتسب الانفعال المعنى السيكولوجي للفشل ، ينبغي أن يتدخل الشعور وأن يضفي عليه هذا المعنى ، ينبغي أن يحتفظ الشعور بالسلوك الأرقى بوصفه ممكناً ، وأن يدرك الانفعال بوصفه فشلا بالنسبة إلى هذا السلوك الأرقى . ولكننا في هذه الحالة نجعل للشعور دوراً خلاقا ، وهو ما يأباه « جانيه » كل الأباء . فإذا أردنا أن يكون لنظرية « جانيه » أى معنى ، فلابد من الأخذ بموقف « فالون » . يقترح «فالون» فى مقال نشرته ''Revue des Cours et Conférences' التفسير الآتى *: توجد لدى الطفل دورة عصبية بدائية ومجموعة استجابات الوليد للدغدغة والألم وغير ذلك ، تحددها دائماً هذه الدورة (الارتعاشات والتقلصات العضلية المشتتة وزيادة سرعة ضربات القلب إلخ) . وهذه الاستجابات هى أول تكيف عضوى وهو تكيف موروث بطبيعة الحال . وفيما بعد نتعلم انماطاً من السلوك ، ونكتسب اتجاهات جديدة أى دورات جديدة . بيد أننا عند ما نجد أنفسنا فى موقف جديد صعب فنعجز عن اختيار ما يلائمه من سلوك متوافق ، يحدث نكوص إلى الدورة العصبية البدائية . من ذلك نرى أن هذه النظرية تنقل آراء « جانيه » إلى مستوى المذهب السلوكى الخالص ، لأن الاستجابات الانفعالية عامة لا تظهر باعتبارها اضطرابا مطلقاً ، بل بوصفها تكيفا أدنى درجة : فالدورة العصبية عند الطفل ، وهى أول نسق منظم من الأفعال المنعكسة الدفاعية ، لا توافق حاجات الراشد وإن كانت فى ذاتها تنظيماً وظيفياً مماثلاً للفعل المنعكس الخاص بالتنفس مثلا . ومن ذلك نرى أيضاً أن هذا الموقف لا يختلف عن موقف « جيمس » إلا بما يفترضه من وحدة عضوية تربط بين كافة المظاهر الانفعالية . وغنى عن القول أن « جيمس » كان يقبل بلا تردد وجود مثل هذه الدورة إذا قام البرهان على وجودها ، وكان يعتبر مثل هذا التعديل فى نظريته أمراً غير ذى بال لأنها نظرية فسيولوجية بحتة . فإذا ما أخذنا بموقف « جانيه » فى حرفيته ، وجدناه أقرب كثيراً إلى « جيمس » مما يود أن يصرح به ، فهو قد أخفق فى محاولة إدخال «العنصر النفسى» فى الانفعال . كذلك فهو لم

يفسر لِمَ كانت ثمة أنماط متباينة من سلوك الفشل؟ لِمَ أستطيع الرد على عدوان مباغت بالخوف أو بالغضب؟ فضلا عن أن الأمثلة التى يوردها تكاد ترتد كلها إلى اضطرابات انفعالية قليلة التفاضل (الانتحاب والأزمة العصبية إلخ) وهى أقرب ما تكون إلى الصدمة الانفعالية بالمعنى الدقيق منها إلى الانفعال الكيفى .

ولكن يبدو أن لدى « جانيه » نظرية ضمنية فى الانفعال — وكذلك فى السلوك عامة — تستعين بالغائية دون أن تصرح بها . ففى كتاباته العامة عن الضعف النفسى أو القدرة الانفعالية ، يلح كما ذكرنا على أن الاشتقاق ذو طابع آلى . ولكنه فى كثير من أوصافه يوحى بأن المريض يلجأ إلى السلوك الأدنى لكيلا يأخذ بالسلوك الأرقى . ففى هذه الحالة يصرح المريض ذاته بفشله حتى قبل بدء المحاولة ، فيجىء السلوك الانفعالى فيخفى استحالة الأخذ بالسلوك المتكيف . ولنرجع إلى المثال الذى أوردناه فيما سبق : جاءت مريضة لمقابلة « جانيه » . فهى ترغب فى الافضاء إليه بسر متاعبها وأن تصف له وساوسها وصفاً دقيقاً . بيد أنها لا تستطيع لأن ذلك مسلك اجتماعى يعدو طاقتها . وإذ ذاك تنتحب . ولكن أهى تنتحب لأنها لا تستطيع أن تقول شيئاً ؟ وهل زفراتها محاولات عقيمة للسلوك ؟ هل هى اضطراب مشتت يمثل تحلل سلوك مسرف فى الصعوبة ؟ أم هى تنتحب لكيلا تقول شيئاً ؟ إن الفرق بين هذين التفسيرين يبدو ضئيلا لأول وهلة : ففى كلا الفرضين سلوك يستحيل الأخذ به ، وفى كلا الفرضين تحل المظاهر المشتتة محل السلوك . لذلك ينتقل « جانيه » فى يسر من أحدهما إلى الآخر : وذلك هو مصدر اللبس فى نظريته . ولكن الواقع أن ثمة هوة تفصل بين هذين التفسيرين : فالتفسير الأول آلى خالص وقريب فى جوهره — كما رأينا — من آراء « جيمس » . أما التفسير الثانى فينطوى على شىء جديد حقاً ، وهو وحده القمين باسم النظرية النفسية للانفعالات ، وهو وحده الذى يجعل من الانفعال سلوكاً . ذلك لأننا إذا أعدنا ادخال الغائية ها هنا ، أمكننا أن نفهم أن السلوك الانفعالى ليس اضطراباً ألبتة : بل هو نسق منظم من وسائل ترمى إلى غاية ويلجأ الفرد إلى هذا النسق (كى يحجب سلوكاً

لا يستطيع أو لا يرغب فى الأخذ به — أو كى يستعيده أو يستبدل به سلوكاً غيره) وفى الآن نفسه ، يسهل تفسير تباين الانفعالات . فكل من هذه الانفعالات وسيلة مختلفة لتفادى صعوبة ما ، هو مهرب خاص وحيلة معينة .

غير أن « جانيه » قد قدم إلينا ما كان قادراً على تقديمه ، فهو غير واثق من شيء ، وهو موزع بين الغائية التلقائية وآلية المبدأ . فلن نطلب إليه عرضاً لهذه النظرية الخالصة التى تجعل من الانفعال سلوكاً ، بل إننا نجدها فى صورة مجملة لدى تلامذة « كولر » ولا سيما « لفين »[١] و « دمبو [٢]» وإليك ما كتبه بهذا الصدد «ب. جيوم» فى مؤلفه "Psychologiede de la Forme"[٣].

« فلنأخذ أبسط الأمثلة : يطلب من المختبَر أن يبلغ إلى شيء موضوع على مقعد دون أن يتخطى دائرة مرسومة على الأرض . وقد حسبت المسافات بحيث تكون المهمة بالغة الصعوبة أو ممتنعة على نحو مباشر ، وإن كان يمكن حل الإشكال بوسائل غير مباشرة . . . وهنا تكتسب القوة الدافعة إلى الموضوع اتجاهاً واضحاً ملموساً . ومن جهة أخرى فى هذا النوع من المشاكل عقبة تحول دون التنفيذ المباشر للفعل ، وقد تكون العقبة مادية أو معنوية : فقد تكون مثلا قاعدة التزم المختبر بمراعاتها . وهكذا نجد فى مثالنا أن الدائرة التى يتعين على المختبَر عدم تخطيها تبدو له وكأنها حاجز تنبعث منه قوة ذات وجهة مضادة للقوة الأولى . ومن تصارع القوتين ينشأ توتر فى المجال الظاهرى . وبظهور الحل يقضى الفعل الناجح على هذا التوتر . . . وثمة سيكولوجية كاملة لأفعال الأبدال أو الاحلال أو التعويض ساهمت فيها مدرسة « لفين » بنصيب هام يتفاوت شكله كل التفاوت وأن ساعدت النتائج الأولية على تحديده . فنى بعض الأحايين ييسر المختبَر على نفسه الفعل بأن يخرج على بعض الشروط المفروضة الخاصة بالكم وكيفيتى السرعة والزمن ، بل بتعديله لطبيعة مهمته ذاتها . وفى أحيان

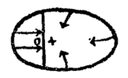
---

(١) Lewin, *Vorsatz, Wille und Bedürtnis,* Psy. Forschung, VII, 1926.

(٢) Dembo, *Das Aerger als dynamisches Problem,* Psy. Forah. 1931.

(٣) Bib de Philosophie Scientifique ، ص ١٣٨ — ١٤٢ .

أخرى نجدنا حيال أفعال غير واقعية ، أفعال رمزية : فقد يأتى المختبَر بحركة واضحة العقم فى اتجاه الفعل ، وقد يصف هذا الفعل بدلا من القيام به ، وقد يتخيل الوسائل الخرافية المتوهمة (لو كان عندى . . . لكان ينبغى . . .) دون تقيد بالشروط الواقعية أو المفروضة التى تتيح القيام به . وإذا كانت أفعال الابدال مستحيلة أو إذا لم تكن كافية لحل الصراع ، ظهر التوتر المقيم فى الميل إلى العزوف عن الاختبار ، أو فى الهرب من الميدان ، أو فى الانطواء على الذات فى موقف سلبى . ولقد قلنا أن المختبَر يجد نفسه خاضعاً لجذب الهدف الإيجابى وللتأثير السلبى المنفر للحاجز . ثم أن قبوله الاشتراك فى التجربة قد أضفى على كافة موضوعات المجال قيمة سلبية ، بمعنى أن كل ما يعرفه عن مهمته يغدو محالا لهذا السبب عينه . وهكذا يصبح المرء سجيناً بمعنى ما ، داخل سياج مغلق من جميع نواحيه : وليس ثمة إلا مخرج إيجابى واحد ، ولكن الحاجز النوعى يقف دونه . وهذا الموقف يقابل الشكل البيانى التالى : —



وما الهرب إلا حل أهوج لأنه يقتضى تحطيم الحاجز العام وقبول تضاؤل الذات . كما أن الانطواء على الذات والانعزال الذى يقيم حاجزاً واقياً بين المجال العدائى والأنا يعتبر حلا ضئيل القيمة هو الآخر .

وقد تؤدى مواصلة الاختبار فى هذه الظروف إلى الاضطرابات الانفعالية ، وهى صورة أكثر بداوة للتنفيس عن التوتر ، وقد أحسنت « تمارا دمبو » دراسة نوبات الغضب الجائح التى تتبدى أحياناً لدى بعض الأشخاص . فالموقف ينبسط بناؤه . وفى الغضب ، كما فى سائر الانفعالات ، تضعف الحواجز التى تفصل بين الطبقات العميقة والسطحية للأنا وهى التى تكفل عادة للشخصية

العميقة السيطرة على الأفعال وضبط الذات جميعاً ، أى تضعف الحواجز بين الواقع واللاواقع . وبالضد فإن التوتر بين الخارج والداخل لا ينفك يزداد نتيجة لتعطل الفعل ، فتمتد السمة السلبية حتى تشمل موضوعات المجال جميعاً ، فتفقد قيمتها الذاتية . . . وباختفاء الاتجاه المميِّز إلى الهدف ، ينعدم البنيان المتفاضل الذى كانت تضفيه المشكلة على المجال . . . ولا يمكن فهم الوقائع الجزئية ولا سيما الاستجابات الفسيولوجية المتباينة التى يطيب للبعض وصفها خالعين عليها معنى خاصاً ، إلا بإرجاعها إلى هذا التصور الشامل لطوبولوجية الانفعال . . . »

وها نحن أولاء قد وصلنا فى ختام هذا النص الطويل إلى تصور وظيفى للغضب . فالغضب ليس غريزة ولا عادة ولا عملية عقلية ، ولكنه حل مباغت للصراع ، وطريقة لقطع العقدة بالسيف . ولا ريب أننا نجد هنا تمييز « جانيه » بين أنماط السلوك العليا وأنماط السلوك الدنيا أو المشتقة . إلا أن هذا التمييز يكتسب ههنا كامل معناه : فنحن أنفسنا نضع أنفسنا فى حال من العجز التام ، لأن مطالبنا فى هذا المستوى الأدنى تكون أقل ، فنقنع بالقليل . وحين نعجز ونحن فى حال من التوتر المرتفع ، عن العثور على الحل الدقيق المضبوط لمشكلة ما ، فإننا نتخذ أنفسنا موضوعاً للسلوك ، فنحط من قدر أنفسنا ، فتتحول إلى كائن يرضى بالحلول الفظة الأقل تكيفاً (كتمزيق الورقة المدون فيها منطوق المشكلة) . فالغضب يبدو ههنا وكأنه هرب من الموقف . فالمختبَر يشبه فى غضبه رجلا عجز عن فك عقد الحبال التى تقيده فأخذ يتلوى فى قيوده فى كل اتجاه . وإن كان سلوك الغضب أقل ملاءمة لحل المشكلة من السلوك الأرقى — وهو سلوك محال — ، إلا أنه يلائم كل الملاءمة الحاجة إلى تخفيف التوتر ورفع الثقل الذى ينوء به كاهلنا . ومن ثمة يمكن تفهم الأمثلة التى أوردناها فيما سبق : فالمريضة بالضعف النفسى التى جاءت لرؤية « جانيه » ترغب فى الكشف له عما تخفى فى صدرها . غير أن المهمة تعدو طاقتها . فهى تجد نفسها فى عالم ضيق الحدود يتهددها ، يطالبها بفعل محدد ويحرمه

عليها فى الآن نفسه . ثم أن موقف « جانيه » يدل على أنه يصغى وينتظر ، ولكنه فى الوقت عينه يمنع هذا الاعتراف بما له من مكانة وشخصية وغير ذلك . فلا بد من الفرار من هذا التوتر الذى لا يطاق ، والمريضة لا تستطيع ذلك إلا بالمبالغة فى ضعفها وحيرتها ، ونقل اهتمامها من الفعل المطلوب إلى ذاتها (« ما أشقانى ») ، ومن ثمة تحويل « جانيه » من قاضٍ يحكم إلى صديق يواسى ، وإظهار عجزها عن الحديث والمبالغة فيه ، وتغيير ضرورة الادلاء بمعلومات معينة إلى ضغط ثقيل غير متمايز يفرضه العالم عليها ، وإذ ذاك يبدأ الانتحاب والتشنج . كذلك يسهل تفهم سورة الغضب التى تتملكنى حين أفحم فى الرد على شخص يمزح معى . فليس للغضب ههنا نفس الدور الذى يقوم به فى مثال « دمبو » ، وإنما هو يستهدف نقل المناقشة إلى مستوى آخر : فما دمت قد عجزت عن أن أكون سريع النكتة ، فلأكن مخيفاً مرهوب الجانب. فأنا أريد بث الرعب . وفى الوقت نفسه فإنى أستخدم الوسائل المشتقة (البديلة) للتغلب على خصمى ، ألا وهى السباب والتهديدات التى « تحل محل » النكتة التى عجزت عن ابتكارها ، فأصبح بهذا التحول المباغت الذى فرضته على نفسى أقل التزاماً باختيار الوسائل .

إلا أننا لا يمكن أن نرضى بما توصلنا إليه حتى الآن . إن نظرية الانفعال الذى هو سلوك، نظرية لا شائبة فيها ولكننا نرى نقصها فى نقائها وكمالها بالذات . فى كل الأمثلة التى سقناها ، لا سبيل إلى إنكار الدور الوظيفى للانفعال ، بيد أن هذا الدور غير مفهوم من حيث هو كذلك . وإنى أفهم أن « دمبو » وأصحاب سيكولوجية الصيغ يفسرون الانتقال من حالة البحث إلى حالة الغضب باختفاء صيغة وبتكون صيغة أخرى . وإنى أستطيع أن أفهم اختفاء صيغة « مشكلة بدون حل » ، ولكن كيف يمكننى الاعتراف بظهور صيغة أخرى ؟ لا شك أنها تظهر بوصفها بديلا عن الأولى وهى لا توجد إلا بالنسبة إلى الأولى . فثمة إذن عملية واحدة هى عملية تحول الصيغ . ولكنى لا أستطيع فهم هذا التحول إن لم أضع الشعور بادىء ذى بدء . فهو وحده القادر — بفضل نشاطه

التركيبي — على وضع حد للصيغ وتكوينها بلا انقطاع . وهو وحده الذى يستطيع أن يفسر غائية الانفعال. وفضلا عن ذلك فقد رأينا أن وصف « جيوم » الغضب نقلا عن « دمبو » يظهر الغضب وكأنه يستهدف تغيير مظهر العالم . إذ ثمة «إضعاف للحواجز بين الواقع واللاواقع » ، و « القضاء على البنيان المتمايز الذى تخلعه المشكلة على المجال » . نِعْـم الرأى ، ولكنا لا نستطيع الاكتفاء بسيكولوجية الصيغ ما دام الأمر هو وضع علاقة بين الأنا والعالم ، فمن الواضح الجلى أنه بد من اللجوء إلى الشعور . أو ليس يلجأ « جيوم » إليه فى النهاية حين يقول إن الشخص الغاضب « يضعف الحواجز التى تفصل بين الطبقات العميقة والسطحية للأنا »؟ وهكذا فإن نظرية «جيمس» الفسيولوجية أفضت بنا ، بما فيها من نقص ، إلى نظرية « جانيه » فى أنماط السلوك ، وتأدينا من هذه النظرية إلى نظرية الانفعال بوصفه صيغة وظيفية ، ثم ردتنا هذه الأخيرة فى نهاية المطاف إلى الشعور ، وكان يتعين علينا البدء منه . لذلك يحسن بنا الآن أن نصوغ المشكلة الحقيقية .

٢ – نظرية التحليل النفسى

لا يمكن فهم الانفعال ما لم نبحث فيه عن معنى . وهذا المعنى وظيفى بالطبع . ومن ثمة فنحن مسوقون إلى الكلام عن غائية الانفعال . وهذه الغائية ندركها بصورة ملموسة محسة حين نفحص السلوك الانفعالى فحصا موضوعيا . ولسنا حيال نظرية تتفاوت غموضا تجعل من الانفعال غريزة وتقوم على مبادئ أولية أو على مسلمات . فمجرد النظر فى الوقائع يؤدى بنا إلى حدس تجريبى للمعنى الغائى للانفعال . ومن جهة أخرى ، إذا أردنا تثبيت ماهية الانفعال فى حدس كامل ، بوصفه واقعة اجتماعية ، وجدنا هذه الغائية متضمنة فى بنيانه . وقد فطن كافة علماء النفس الذين تأملوا فى نظرية « جيمس » السطحية إلى هذا المعنى الغائى ، وإن تفاوتوا فى ذلك : فهذا المعنى هو ما يخلع عليه « جانيه » اسم « العنصر النفسى » ، وهو ذاته ما حاول علماء النفس أو علماء وظائف الأعضاء أمثال « كانون » و « شرينجتون » إدخاله فى وصفهم الوقائع النفسية بافتراضهم وجود حساسية لحائية ، وهو ذاته ما نجده عند « فالون » وعند مدرسة سيكلوجية الصيغ من بعده . وتفترض هذه الغائية تنظيما تركيبيا لأنماط السلوك لا يمكن إلا أن يكون إما اللاشعور الذى يقول به المحللون النفسيون أو الشعور . ثم أنه من السهل إلى حد ما وضع نظرية تحليلية فى الانفعال بوصفه غائية . فيمكن بغير جهد مفرط إظهار الغضب أو الخوف بوصفهما وسيلتين تستعين بهما الميول اللاشعورية لتشبع نفسها إشباعا رمزيا ، وللقضاء على حالة من التوتر لا تطاق . وعلى هذا النحو يمكن تفسير هذه السمة الجوهرية للانفعال وهى أنه يفرض نفسه وأنه مباغت فى ظهوره ، وأنه يتطور وفقا لقوانينه الخاصة دون أن تتمكن تلقائيتنا الشعورية من التأثير فى مجراه تأثيرا ملحوظا . وهذا الفصل بين السمة المنظّمة للانفعال مع طرح سياقها المنظِّم فى اللاشعور ، وبين سمته المحتومة التى لا يمكن أن تكون كذلك إلا بالنسبة لشعور الفرد ، هذا الفصل

يؤدى لعلم النفس التجريبي نفس الخدمة التى أداها للميتافيزيقا تمييز كنت بين الطابع التجريبي والطابع الجوهرى للأشياء .

ولا جدال فى أن سيكولوجية التحليل النفسى هى أول ما أبرز معنى الوقائع النفسية ؛ أى أنها أول ما أكد أن كل حالة شعورية تمثل شيئا آخر غيرها . مثال ذلك أن السرقة الخرقاء التى يقترفها مريض بوسواس الجنس ليست مجرد « سرقة خرقاء » ، بل إنها تحيلنا إلى شئ آخر إذا ما اعتبرناها مع المحللين النفسيين ظاهرة من ظواهر عقاب الذات . فهى تحيل إذ ذاك إلى العقدة الأولى التى يحاول المريض التبرأ منها بتوقيع العقاب على ذاته . من ذلك نرى أنه من الممكن وضع نظرية تحليلية فى الانفعال . ولكن أليست هذه النظرية موجودة فعلا ؟ تلك امرأة تعانى خوفا مرضيا من شجر الغار ، فما أن ترى حشدا منها حتى يغمى عليها . ويكتشف المحلل النفسى فى طفولتها حادثا جنسيا أليما مرتبطا بدغل من الغار . فما طبيعة الانفعال هنا ؟ أنه ظاهرة رفض ورقابة . ولكنه ليس رفضا للغار بل هو رفض لاستعادة الذكرى المرتبطة بالغار . فالانفعال فى هذه الحالة هروب من تكشف الحقيقة ، كما يكون النوم أحيانا هروبا من اتخاذ قرار ، وكما يكون مرض بعض الفتيات ، فى رأى « شتيكل » ، هروبا من الزواج . وبالطبع ليس الانفعال هروبا دائما . ويمكن أن نلمح لدى المحللين النفسيين تفسيرا للغضب باعتباره إشباعا رمزيا لميول جنسية . ولا وجه لرفض أى من هذه التفسيرات . فلا شك أن الغضب قد يدل على السادية . ومن المؤكد أن الإغماء الناجم عن الخوف السلبي قد يدل على الهرب والبحث عن ملاذ ، وسنحاول التعليل لذلك . أما موضع الخلاف هنا فهو المبدأ نفسه الذى تقوم عليه تفسيرات التحليل النفسى ، وهو ما سنعرض له بالفحص الآن .

إن التفسير التحليلى يتصور الظاهرة الشعورية باعتبارها إشباعا رمزيا لرغبة تكبتها الرقابة . ولننتبه إلى أن الرغبة بالنسبة إلى الشعور غير متضمنة فى تحقيقها الرمزى. وبقدر ما هى موجودة بشعورنا وفى شعورنا ، فهى ما تظهر عليه فحسب : انفعال ، رغبة فى النوم ، سرقة ، خوف مرضى من الغار . . . إلخ . فإذا كان

الأمر على غير ذلك ، وإذا كان لدينا شعور ما — ولو ضمنياً — برغبتنا الحقة ، لكان ذلك منا تمويهاشعوريا على الذات ،وهو ما لا يعنيه المحلل النفسي . وينجم عن ذلك أن معنى سلوكنا الشعوري خارج تماما عن هذا السلوك نفسه ، أو بعبارة أفضل ، فإن المدلول يكون منقطع الصلة تماما بالدلالة . فسلوك الفرد فى حد ذاته هو ما هو (إذا ما سمينا « فى حد ذاته » ما هو لذاته) وإن كان من الممكن فك رموزه بالاستعانة بالطرق الفنية المناسبة ، كما نفك رموز لغة مكتوبة . وموجز القول ، فإن الواقعة الشعورية بالنسبة للمدلول ، شأنها شأن الشيء ، هى معلولة لحدث معين وهى موجودة بالنسبة لهذا الحدث ، فهى كآثار نار أوقدت على جبل بالنسبة إلى من أوقد هذه النار . فوجود الآخرين ليس متضمنا فيما تخلف من رماد ، بل هم مرتبطون به برباط من العلية ، والرباط خارجى ، وآثار النار سلبية بالنسبة إلى هذه العلاقة العلية كما هو شأن كل معلول بالنسبة إلى علته . وإن لم يحصل الشعور على المعلومات الفنية اللازمة لما استطاع إدراك هذه الآثار باعتبارها علامات . وفى نفس الآن ، فإن هذه الآثار هى ما هى ، أى أنها موجودة فى ذاتها مستقلة عن كل تأويل يخلع المعنى : فهى قطع من خشب نصف متفحم ، ليس إلا .

هل يمكننا التسليم بأن واقعة شعورية ما يمكن أن تكون كالشيء الجامد بالنسبة إلى معناها ، أى أنها تتقبله من خارج كما تتقبل صفة خارجية ، كالكيفية الخارجية التى تنضاف إلى الخشب المحروق من جراء احتراقه على يد الناس أرادوا أن يتدفأوا ؟ يبدو بادئ ذى بدء أن أولى نتائج مثل هذا التفسير هى جعل الشعور شيئا جامدا بالنسبة إلى المدلول ، والاعتراف بأن الشعور يؤلف من نفسه معنى دون أن يكون شاعرا بالمعنى الذى يؤلفه . وهذا تناقض صارخ اللهم إلا إذا اعتبرنا الشعور موجودا من نفس النمط الذى ينتمى إليه الحجر أو الغطاء . وفى هذه الحالة ، يجب التخلى عن الكوجيتوالديكارتى على الإطلاق ، وجعل الشعور ظاهرة ثانوية سلبية . ذلك لأن الشعور من حيث هو مجعول لنفسه لا يمكن أن يكون إلا ما يظهر به لنفسه . فإن كان للشعور معنى ، فلا بد من أن يتضمنه باعتباره بنيانا شعوريا. وهذا لا يعنى أن هذا المعنى يجب أن يكون

صريحا كل الصراحة . فثمة درجات ممكنة من الكثافة والوضوح . وإنما يعنى فقط أنه ينبغى ألا نستخبر الشعور من خارج كما نستخبر آثار النار أو المعسكر ، بل من داخل ، وأنه ينبغى أن نبحث فيه عن المعنى . فإذا كان من الضرورى أن يكون الكوجيتو ممكنا ، فإن الشعور هو الواقعة والدلالة والمدلول جميعا .

والحق أن ما يجعل الدحض الشامل للتحليل النفسى أمرا عسيرا هو أن المحلل النفسى لا يعتبر أن المعنى ينضاف إلى الشعور إضافة خارجية تماما . فهو يرتأى أن ثمة مماثلة داخلية بين الواقعة الشعورية والرغبة التى تعبر عنها ، لأن الواقعة الشعورية رمز من حيث تعبيرها عن العقدة . ومن الجلى أن هذا الطابع الرمزى فى رأى المحلل النفسى ليس خارجيا عن الواقعة ذاتها ، بل هو مقوم لها . ونحن نتفق مع المحلل النفسى على هذه النقطة كل الاتفاق : فلا شك مطلقا عند من يؤمن بالقيمة المطلقة للكوجيتو الديكارتى فى أن التمثيل الرمزى هو المفهوم للشعور الرمزى . بيد أن موضع الخلاف هو الآتى : إذا كان التمثيل الرمزى مقوما للشعور ، كان من الممكن إدراك علاقة داخلية مفهومة بين التمثيل الرمزى والرمز . غير أنه يجب التسليم بأن الشعور يجعل من نفسه تمثيلا رمزيا . وفى هذه الحالة لا يوجد شئ وراءه وتكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه والتمثيل الرمزى علاقة داخل بنيان الشعور ذاته . ولكن إذا أضفنا أن الشعور يرمز لأنه خاضع لتأثير واقعة خارجية عنه هى الرغبة المكبوتة ، فإننا نقع ثانية فى النظرية السابقة التى تجعل من العلاقة بين المدلول والدلالة علاقة علية . والتحليل النفسى يقع فى تناقض عميق إذ يضع فى الآن نفسه رابطة علية ورابطة مفهومة بين الظواهر التى يدرسها ، فهذان النمطان من الروابط لا يتفقان . لذلك يضع مفكروا التحليل النفسى روابط علية خارجية جامدة بين الوقائع المدروسة (فكرة الدبابيس تدل دائما فى الحلم على أثداء النساء ، ودخول عربة القطار يدل على العملية الجنسية) ، بينما يوفق ممارس التحليل فى ممارسته لأنه يدرس الوقائع الشعورية من زاوية الفهم ، أى أنه يبحث فى غير جمود عن العلاقة الشعورية الداخلية بين التمثيل الرمزى والرمز .

ونحن من جانبنا لا نرفض التحليل النفسى إذا كان الفهم هو السبيل الذى أدى إليه . ولكننا نقتصر على إنكار كل قيمة وكل معقولية لنظريته الضمنية فى العلية النفسية . ثم أننا نقرر أنه ما دام المحلل النفسى يستعين بالفهم لتفسير الشعور ، فإنه يحسن الاعتراف صراحة بأن كل ما يحدث فى الشعور لا يمكن أن يفسر إلا بالشعور ذاته . وها نحن أولاء ، قد عدنا على نقطة بدئنا : إن نظرية الانفعال التى تقرر أن الوقائع الانفعالية ذات معنى ، يجب عليها أن تبحث عن هذا المعنى فى الشعور ذاته . و بعبارة أخرى إن الشعور هو الذى يجعل من نفسه شعورا منفعلا من أجل تمثيل رمزى داخلى .

ولا شك فى أن أصحاب التحليل النفسى لن يلبثوا أن يثيروا صعوبة تتعلق بالمبدأ : إذا كان الشعور ينظم الانفعال بوصفه نمطا معينا من الاستجابة الملائمة لموقف خارجى ، فكيف لا يكون شاعرا بهذه الملاءمة ؟ ويتعين الاعتراف بأن نظريتهم تفسر هذا الفصل بين المعنى والشعور تفسيرا كاملا . وهو أمر غير مستغرب لأنها وضعت لهذا الغرض عينه . وأكثر من ذلك فإننا ، على حد قولهم ، نصارع تطور المظاهر الانفعالية ، باعتبارنا تلقائية شعورية ، فنعمل على السيطرة على خوفنا وتهدئة غضبنا وقمع نحيبنا . وهكذا فنحن لا نشعر بغائية الانفعال ، بل ونبعد الانفعال عنا بكل قوانا وهو يغمرنا بالرغم منا . ويتعين على الوصف الفنومنولوجى للانفعال أن يرفع هذه المتناقضات .

٣ ــ نحو نظرية فنومنولوجية

قد تساعدنا فى بحثنا ملاحظة تمهيدية يمكن أن تكون بمثابة نقد عام لكل نظريات الانفعال التى تعرضنا لها (وربما استثنينا منها نظرية « دمبو ») . ففى رأى غالبية علماء النفس تجرى الأمور كما لو كان الشعور بالانفعال شعورا انعكاسيا فى المحل الأول ، أى كما لو كانت الصورة الأولى للانفعال من حيث هو واقعة شعورية ، هى أن يتبدى لنا بوصفه تعديلا فى كياننا النفسى ، أو بعبارة مألوفة أن يدرك أولاً بوصفه حالة شعورية . ولا شك أن من الممكن الإحساس

بالانفعال باعتباره بنياناً وجدانياً للشعور والقول : إنى غضبان ، إنى خائف . . . إلخ . بيد أن الخوف ليس فى أصله شعورا بالخوف ، كما أن الإدراك الحسى لهذا الكتاب ليس شعورا بالإدراك الحسى للكتاب . إن الشعور الانفعالى هو أولا شعور غير انعكاسى ، وهو فى هذا المستوى لا يمكن أن يكون شعوراً بذاته إلا على نحو غير مقصود . إن الشعور الانفعالى هو أولا شعور بالعالم . ولسنا فى حاجة إلى استرجاع النظرية الكاملة فى الشعور لفهم هذا المبدأ بوضوح ، وإنما نكتفى ببعض ملاحظات بسيطة من الغريب أن علماء النفس الباحثين فى الانفعال لم يفطنوا إليها قط . فمن الجلى أن الإنسان الخائف يخاف من شىء ما وحتى فى حالات القلق الغامض الذى يحس به المرء فى الظلام وفى ممر كئيب موحش . . . إلخ فإن المرء ما يزال يخاف من بعض جوانب الليل ، من بعض جوانب العالم . ولا ريب أن جميع علماء النفس قد لاحظوا أن الانفعال يثيره إحساس ، أو تصور هو بمثابة إشارة . . . إلخ . . ولكن يبدو أن الانفعال فى رأيهم ينأى بعد ذلك عن الموضوع ويستغرق فى ذاته . ولسنا فى حاجة إلى طول روية لكي نتحقق من أن الانفعال — على الضد — يعود فى كل آن على الموضوع ويتشبع به . فهم يصفون الهرب فى حالة الخوف مثلا وكأنه ليس قبل كل شئ هربا من موضوع معين ، وكأن موضوع الهرب غير حاضر دائما فى نفس فعل الهرب باعتباره الباعث عليه وسبب وجوده ، باعتباره ما نهرب منه . وكيف نتحدث عن الغضب حيث الضرب والسباب والتهديد ، دون أن نذكر الشخص الذى يمثل الوحدة الموضوعية لهذه الإهانات ولهذه التهديدات ولهذه الضربات ؟ وموجز القول ، فإن الشخص المنفعل والموضوع الباعث على الانفعال يجمع بينهما بناء لا تنفصم عراه . والانفعال هو أسلوب معين لإدراك العالم . وهو ما فطنت إليه « دومبو » وحدها وإن لم توضح سببه . فالفرد الباحث عن حل مشكلة عملية موجود بالعالم وهو يدرك العالم فى كل لحظة من خلال كل ما يأتى به من أفعال . فإن أخفق فى محاولاته ثارت ثائرته ، وثورته ذاتها مظهر يبدو له العالم فيه . وليس من الضرورى أن يرجع الفرد على ذاته فى اللحظة التى تفصل بين الفعل الفاشل والغضب ، فيضع بينهما شعوراً انعكاسياً .

فقد يكون ثمة انتقال مستمر بين الشعور المباشر « بالعالم بوصفه موضوعاً للفعل » (العمل) إلى الشعور المباشر « بالعالم البغيض » (الغضب) ، والشعور الثانى تحوّل للأول .

ولكى يحسن القارىء فهم ما يلى ، يتعين عليه أن يستحضر فى ذهنه ماهية السلوك غير الانعكاسى . إن ثمة نزعة غالبة إلى الاعتقاد بأن الفعل هو انتقال مستمر من المجال اللاانعكاسى إلى المجال الانعكاسى أى من العالم إلى أنفسنا . فنحن ندرك المشكلة (لا انعكاس ، شعور بالعالم) ثم ندرك أنفسنا من حيث أن علينا حل المشكلة (انعكاس) ، وابتداء من هذا الانعكاس نتصور فعلا يجب علينا الأخذ به (انعكاس) ، ثم نتزل إلى العالم لتنفيذ الفعل (لاانعكاس) دون أن نأخذ فى اعتبارنا سوى موضوع الفعل . وفيما بعد ، فإن كل صعوبة جديدة نلقاها وكل فشل جزئى يتطلب إحكام التكيف ، يردنا إلى المستوى الانعكاسى . ومن ثم تحدث ذبذبة متصلة مقوّمة للفعل .

ولاشك أننا نستطيع الرجوع على فعلنا . غير أن الفرد غالباً ما يقوم بعمله فى العالم دون أن يبارح المستوى اللاانعكاسى . مثال ذلك أنى الآن أكتب دون أن أكون شاعراً بأنى أكتب . وقد يقال إن العادة قد جعلتنى لا أشعر بحركات يدى وهى ترسم الحروف . وهو قول غير معقول . وقد أكون معتاداً على الكتابة ولكنى لست معتاداً على كتابة كلمات معينة فى نظام معين . وعلى وجه العموم يجب الحذر من التفسيرات القائمة على العادة . والحق أن فعل الكتابة ليس لاشعورياً ألبتة ، بل هو بنيان فعلى لشعورى دون أن يكون شعوراً بذاته . فالكتابة هى الشعور الفعال بالكلمات وهى تظهر تحت قلمى . وهى ليست شعوراً بالكلمات من حيث أنى أكتبها : فإنى أدرك الكلمات بداهة باعتبار أن لها تلك الخاصية البنائية وهى أنها تخرج من عدم ، وهى مع ذلك لا تخلق نفسها بل تخلق خلقاً سلبياً . فحين أرسم كلمة فإنى لا ألتفت إلى كل انحناءة تخطها يدى على حدة ، وإنما أكون فى حالة خاصة من الترقب ، من الترقب الخلاّق ، أترقب أن تحل الكلمة — التى أعرفها مقدماً — فى يدى وهى تكتب وفى الانحناءات التى ترسمها لكى تتحقق . ولا شك أنى لا أشعر بالكلمات

التى أكتبها مثل شعورى وأنا أقرأ ما يكتبه شخص ما بينما أنا أنظر من فوق كتفه . ولكن هذا لا يعنى أنى أشعر بنفسى كاتباً . وها هى الفروق الجوهرية . أولا : أن إدراكى الحدسى لما يكتبه جارى هو من قبيل « البينة المحتملة » . فأنا أدرك الكلمات التى ترسمها يده قبل أن تنتهى من رسمها . ولكن حين أقرأ « مستق . . . » فأدرك بالبداهة « مستقل » ، فإن كلمة « مستقل » تظهر باعتبارها واقعاً محتملا (من قبيل المنضدة أو المقعد) . وعلى الضد من ذلك فإن إدراكى الحدسى للكلمات التى أكتبها يظهرها لى باعتبارها يقينية . واليقين ههنا من نوع خاص ، فليس من المؤكد أن تظهر كلمة « اليقين » التى أنا بسبيل كتابتها (فقد أُزعج أو قد أغير رأيى الخ) ، ولكن المؤكد أنها إن ظهرت فستظهر بهذه الصورة . وهكذا يؤلف الفعل طبقة من الموضوعات اليقينية فى عالم محتمل . ولنقل إن شئنا أن هذه الموضوعات ممكنة من حيث هى موجودات واقعية مستقبلة ولكنها يقينية من حيث هى إمكانيات للعالم . والفرق الثانى أن الكلمات التى يكتبها جارى لا تقتضى شيئاً منى ، فأنا أتأملها فى نظام ظهورها المتتابع كما لو كنت انظر إلى منضدة أو مشجب . وبالعكس من ذلك فإن الكلمات التى أكتبها تعتبر مطالب ملحة . وإن ما يجعلها كذلك لهو النحو الذى أدركها به من خلال نشاطى الخلاّق ؛ فهى تتبدى بوصفها إمكانيات يتعين أن تتحقق . وليس معنى هذا أنها يتعين أن تتحقق بمعرفتى أنا ، فالأنا لا يظهر هنا على الإطلاق ، وإنما أحس فقط بجذبها لى ، أحس موضوعياً بما يقتضيه منى . فأنا أراها وهى تتحقق وفى الآن نفسه تطالب بالمزيد من التحقق . وفى طوعى أن أفكر فى الكلمات التى يرسمها جارى باعتبار أنها تقتضى منه تحقيقها ، ولكنى لا أحس بهذا الاقتضاء . وبالضد فإن مقتضيات ما أسطر من كلمات تكون حاضرة مباشرة ثقيلة محسوسة . فالكلمات تدفع يدى وتقودها ، لا كما تدفعها وتشدها بالفعل صغار نشطة من الجن ، بل إن مقتضياتها سلبية . أما يدى فأنا أشعر بها بمعنى أنى أحياها مباشرة بوصفها أداة تتحقق بها الكلمات . فهى أحد موضوعات العالم

ولكنها فى الآن نفسه موضوع حاضر مُعاش . وهأنا الآن أتردد . . . : هل أكتب « إذن » أم « بالتالى » ؟ إن ذلك لا يتضمن قط عوداً على الذات ، وكل ما فى الأمر أن الإمكانيتين « إذن » و « بالتالى » تظهران بما هما إمكانيتان فتتصارعان . وسوف نحاول فى موضع آخر أن نصف بالتفصيل العالم الذى يقع عليه الفعل . والمهم الآن هو أن نبين أن الفعل شعور تلقائى مباشر وأنه يكوّن فى العالم طبقة وجودية وأنه ليس مفتقراً فى فعله لأن يشعر بذاته فعالا ، وإنما الأمر على العكس من ذلك . وصفوة القول ، أن السلوك اللاانعكاسى ليس سلوكاً شعورياً بل هو سلوك يشعر بذاته على نحو غير قصدى . وأسلوبه فى الشعور بذاته عن قصد هو تعدى ذاته وإدراكه فى العالم ما يشبه كيفية من كيفيات الأشياء .

لذلك يمكن فهم كافة هذه المطالب والتوترات فى العالم الذى يحيط بنا ، ويمكن رسم خريطة « مسارية »[1] للعالم المحيط بنا (Umwelt) ، وهى خريطة تتغير وفقاً لأعمالنا وحاجاتنا . وكل ما هنالك أن الموضوعات المطلوب تحقيقها ، تبدو فى الفعل السوى المتكيف وكأنها يجب أن تتحقق بطرق معينة ، كما تبدو الوسائل باعتبارها إمكانيات تطالب بالوجود . ويمكن تسمية هذا الإدراك للوسيلة باعتبارها الطريق الوحيد الممكن لبلوغ الهدف (أو إذا كان هناك عدد « ن » من الوسائل، باعتبارها العدد « ن » من الوسائل الممكنة وحدها الخ) يمكن تسميته بالحدس البرجماتى لجبرية العالم .

ومن هذه الناحية يظهر العالم الذى يحيط بنا — وهو ما يسميه الألمان Umwelt — عالم رغائبنا وحاجاتنا وأفعالنا ، وكأنه قد شقت فيه طرق ضيقة محتومة تؤدى إلى هذا الهدف المحدد أو ذاك ، أى تؤدى إلى ظهور موضوع مخلوق . وثمة بالطبع شراك وأفخاخ هنا وهناك وفى كل مكان تقريباً . ويمكن مقارنة هذا هذا العالم بالألواح المتحركة لأجهزة اللعب التى تدحرج عليها الكرات : فثم طرق مرسومة بصفوف الدبابيس وغالباً ما تحفر الثقوب عند تقاطع الطرق .

---

(١) hodologique : اصطلاح « لفين » .

ويتعين على الكرة أن تقطع مساراً محدداً باتباع طرق معينة ودون أن تسقط فى الثقوب . هذا العالم صعب . ومفهوم الصعوبة هذا ليس مفهوماً انعكاسياً يتضمن رجوعاً على الأنا . بل إن الصعوبة شيء مباشر ، موجود فى العالم ، هى كيفية العالم تتبدى للإدراك الحسى (مثلها فى ذلك مثل الطرق المؤدية إلى الأمكانيات والإمكانيات ذاتها ومطالب الموضوعات : كتب يتعين قراءتها ، أحذية يتعين ترقيعها الخ) ، هى المقابل الموضوعى لما نشرع فيه أو نتصوره من نشاط .

ونستطيع الآن أن نتصور ما هو الانفعال . إنه تغيير للعالم . وعندما يصعب السير فى الطرق المرسومة ، أو عندما لا نرى الطريق ، يستحيل علينا المكوث فى عالم بهذا الإلحاح وهذه الصعوبة . فكل الطرق مسدودة ومع ذلك يتعين العمل . وإذ ذاك نحاول تغيير العالم أى نحاول أن نحياه كما لو لم تكن العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها خاضعة لعمليات حتمية ، بل خاضعة للسحر . وليس الأمر مجرد لعبة نلعبها : بل نحن مجبرون على ذلك ، ونحن نستغرق فى الموقف الجديد ونتفانى فيه بكل ما نملك من قوة. ثم إن هذه المحاولة ليست شعورية بما هى كذلك وإلا لأصبحت موضوعاً للفكر . بل هى قبل كل شيء إدراك لروابط جديدة ومطالب جديدة . ولكن لما كان إدراك الموضوع محالا أو مثيراً لتوتر لا يطاق ، فإن الشعور يدركه أو يعمل على إدراكه على نحو آخر ، أى أنه يغير نفسه لكى يغير الموضوع . وهذا التغيير فى اتجاه الشعور ليس غريباً فى حد ذاته . فنحن نجد آلاف الأمثلة لتغيرات مماثلة فى مجال الإدراك الحسى . فالبحث مثلا عن مشكل مخبأ فى لغز مصور (« أين هى البندقية ؟ ») معناه أننا نسلك من الصورة مسلكاً إدراكياً حسياً جديداً ، معناه أننا نسلك من فروع الشجرة وأعمدة التلغراف فى الصورة ، وكأننا بإزاء بندقية ، معناه أننا نحرك أعيننا كما نحركها أمام بندقية . ونحن لا ندرك هذه الحركات من حيث هى كذلك ، بل من خلالها يتجه قصد شعورى إلى الأشجار والأعمدة بوصفها « بنادق ممكنة » حتى يتبلور الإدراك الحسى فجأة وتظهر البندقية . فالقصد يتعدى هذه الحركات التى تؤلف مادته . وهكذا ندرك موضوعاً

جديداً أو موضوعاً قديماً على نحو جديد ، من خلال تغيير القصد الشعورى أو من خلال تغيير السلوك . ولا حاجة إلى الوقوف أولاً فى المستوى الانعكاسى . فالشرح والرسم يكونان حافزاً مباشراً . فنحن نبحث عن البندقية دون أن نبارح المستوى اللاانعكاسى . أى أنه تتبدى بندقية ممكنة فى موضع ما من الصورة . وعلى نفس النمط يجب تصور ما يميز الانفعال من تغير فى القصد والسلوك . فاستحالة العثور على حل للمشكلة ، وهى استحالة يدركها الفرد موضوعياً بوصفها كيفية للعالم، تدفع الشعور اللاانعكاسى الجديد إلى إدراك العالم على نحو آخر وفى مظهر جديد ، وتحدد سلوكاً جديداً — يدرك الفرد من خلاله هذا المظهر — ويكون بمثابة هيولى للقصد الجديد . بيد أن السلوك الانفعالى لا يوجد فى نفس مستوى أنماط السلوك الأخرى ، فهو ليس سلوكاً فعلياً . فهو لا يستهدف التأثير فى الموضوع من حيث هو كذلك مستعيناً بوسائل خاصة ، وإنما يسعى إلى أن يخلع بذاته على الموضوع ، ودون تعديل فى بنيانه الحقيقى ، كيفيةً أخرى ، وجوداً أقل أو حضوراً أقل (أو وجوداً أكثر إلخ) . وموجز القول أنه فى الانفعال يغير الجسم الموجَّه بالشعور ، علاقاته بالعالم كيما يغير العالم كيفياته . فإن كان الانفعال لعباً ، فهو لعب نؤمن به . وثمة مثال بسيط يعيننا على فهم هذا البنيان الإنفعالى : أمديدى لقطف عنقود من العنب فلا أستطيع الوصول إليه لأنه بعيد عن متناولى . فأهز كتفى وأنزل يدى وأُتمتم : « إنه فج لا يؤكل ») وأبتعد . كل هذه الحركات والعبارات والافعال ليست مدركة فى حد ذاتها . وإنما هى ملهاة صغيرة مثلها تحت العنقود لكى أخلع على العنب من خلالها خاصية أنه « فج لا يؤكل » ، وهذه خاصية تحل محل السلوك الذى لا أستطيع الأخذ به . فقد ظهر العنب أول ما ظهر بوصفه « شيئاً يتعين قطفه » . ولكن سرعان ما تغدو هذه الكيفية الملحة أمراً لا يطاق لتعذر تحقيق هذه الإمكانية . وهذا التوتر الذى لا يطاق يصبح بدوره باعثاً على إدراك كيفية جديدة فى العنب ، هى أنه « فج لا يؤكل » ، فتحل الصراع وتقضى على التوتر . إلا أننى لا أستطيع أن أضفى هذه الكيفية على العنب إضفاءاً كيمائياً ، فأنا لا أستطيع التأثير فى العنقود بالطرق العادية . وإذ ذاك أدرك

من خلال سلوك التقزز هذه الحموضة المميزة المميزة للعنب الفج . فأخلع على العنب الصفة التى أتمناها خلعاً سحرياً . والملهاة ها هنا نصف صادقة ولكن متى أصبح الموقف أشد إلحاحاً ، وتحقق السلوك السحرى بإخلاص ، فإن هذا هو الانفعال .

فلنأخذ مثلا من الخوف السلبى . أرى وحشاً ضاريا مقبلا علىّ ، فتتخاذل ساقاى ، وتضعف نبضات قلبى ويشحب لونى فاسقط مغشياً علىّ . ليس فى الظاهر أبعد عن التكيف من هذا السلوك الذى يخلفنى أعزل أمام الخطر . وهو مع ذلك سلوك الهرب . فالإغماء ههنا ملاذ . ولا يعتقدنّ أمرؤ أنه ملاذ لى ، وإنى أقصد إلى نجاتى وإلى الكف عن رؤية الوحش الضارى . فأنا لم أخرج عن المجال اللاانعكاسى : ولكن نظراً لعجزى عن تجنب الخطر بالطرق العادية والروابط الحتمية فقد أنكرته . لقد أردت القضاء عليه . وكان الحاح الخطر محركاً لقصد شعورى غايته القضاء على الموضوع وقد حدد هذا القصد مسلكاً سحرياً . والواقع أنى قضت على الخطر بقدر ما استطعت . وتلك هى حدود تأثيرى الفعلى فى العالم : فأنا أستطيع أن ألغيه بوصفه موضوعاً للشعور ولكنى لا أستطيع ذلك إلا بالغاء الشعور ذاته[1] . ولا يعتقدن أحد أن السلوك الفسيولوجى للخوف السلبى هو اضطراب خالص . وإنما هو تحقيق فجائى للأحوال الجسمية التى تصحب عادةً الانتقال من اليقظة إلى النوم .

وقد يعتبر الهرب فى الخوف الإيجابى سلوكاً عقلياً ، ناتجاً عن تقدير شخص غير بعيد النظر ، يريد أن يجعل بينه وبين الخطر أكبر مسافة ممكنة . ولكن هذا رأى خاطئ، بل اساءة لفهم هذا السلوك الذى لن يكون إذ ذاك سوى مجرد الحرص . فنحن لا نهرب للاحتماء من الخطر ، بل نهرب لأننا عاجزون عن القضاء على أنفسنا فى الإغماء . فالهرب إغماء مصطنع ، هو سلوك سحرى ينحصر فى نفى موضوع الخطر بكل جسمنا ، وذلك عن طريق قلب بنيان القوى الموجِّهة فى المكان الذى نعيش فيه وخلق اتجاه ممكن من الناحية الأخرى خلقاً

(١) أو بتعديله على الأقل ، فالإغماء انتقال إلى الشعور المميز للحلم ، أى إلى شعور ذى نشاط لا واقعى .

مباغتاً . فهو طريقة لنسيان موضوع الخطر وإنكاره . وهو نفس أسلوب الملاكمين المبتدئين وهم يقذفون بأنفسهم على الخصم مغمضى الأعين : فهم يريدون إلغاء وجود قبضاته ، هم يأبون رؤيتها ومن ثمة يلغون فاعليتها إلغاءاً رمزياً . وهكذا يتجلى لنا المعنى الحقيقى للخوف : فهو شعور يستهدف ، من خلال سلوك سحرى ، إنكارَ أحد موضوعات العالم الخارجى ، وهو يمضى فى ذلك إلى حد إفناء نفسه لإفناء الموضوع معه .

ويتميز الحزن السلبى ، كما هو معروف ، بأنه سلوك من غُـلِب على أمره : فثمة ارتخاء عضلى وشحوب وبرودة فى الأطراف . وينزوى الحزين ، ويظل جالساً بلا حراك ، وهو يقلل من تعرضه للعالم بقدر الإمكان . فهو يفضل العتمة على الضوء الساطع ، والصمت على الضجيج ، وعزلة غرفته على جماهير الأماكن العامة أو الشوارع . وكل ذلك « حتى يبقى وحيداً مع آلامه » . وليس هذا بصحيح أبداً ؛ أجل من اللائق أن يبدو المرء فى صورة من يتعمق التأمل فى ما يحزنه . بيد أن الحالات التى يعكف فيها المرء على ألمه ، نادرة إلى حدما . وإنما سبب هذا السلوك شىء آخر بالمرة : فبعد اختفاء شرط عادى من شروط فعلنا ، يتطلب العالم منا أن نعمل وأن نؤثر فيه بدون هذا الشرط . ولقد ظلت على حالها معظم الإمكانيات التى يزخر بها العالم (أشغال يتعين قضاؤها ، أناس يتعين رؤيتهم ، أفعال من مقتضيات الحياة اليومية يتعين إنجازها) . إلا أن التغير قد طرأ على وسائل تحقيقها ، على الطرق التى تعبر « مكاننا المسارى » . مثال ذلك: إذا علمت بإفلاسى ، فإنى لاأعود أملك نفس الوسائل (السيارة الخاصة إلخ) لتحقيق تلك الإمكانيات . ويتعين أن أستعيض عنها بوسائل جديدة (ركوب الحافلة إلخ) ، وهو ما لا أرتضيه أصلا . ويستهدف الحزن القضاء على الإلزام بالبحث عن هذه الطرق الجديدة ، وتغيير بنيان العالم عن طريق إحلال بنيان لا تفاضل فيه بالمرة محل التقويم الحاضر للعالم . وجملة القول أن الأمر ينحصر فى جعل العالم واقعاً محايداً من الناحية الوجدانية ، ونسقا فى حالة من التوازن الوجدانى التام ، وتفريغ الأشياء من شحنتها الوجدانية

المرتفعة ، وردها جميعاً إلى درجة الصفر الوجدانى ، ومن ثمة إدراكها بوصفها متعادلة متساوية تماماً . وبعبارة أخرى ، نظراً لعجزنا وعزوفنا عما كنا ننتوى إنجازه من أفعال ، فإننا نسلك بحيث لا يعود العالم يطالبنا بشئ . وفى سبيل ذلك لا يسعنا إلا أن نؤثر فى ذاتنا وأن « نقبع فى العتمة » ، والمقابل الموضوعى لهذا الموقف هو الكآبة : فالعالم كئيب ، أى أنه ذو تركيب غير متفاضل . وفى الآن نفسه نتخذ بالطبع موقفاً انطوائياً ، « فنستغرق فى أنفسنا » — والمقابل الموضوعى لهذا الموقف هو الملاذ : فالكون بأسره كئيب ونحن نريد أن نحتمى من رتابته المخيفة اللامحدودة ، لذلك نتخذ من أحد الأمكنة « ركناً لنا » . فيكون هذا الشئ المميز الوحيد ضمن الرتابة الشاملة للعالم : جزء من جدار وبعض من ظلام يحجب عنا اتساع العالم الكئيب .

وقد يتخذ الحزن الإيجابى صوراً شتى . ولكن من الممكن وصف الصورة التى يوردها « جانيه » ، (المريضة بالضعف النفسى التى تتشنج لأنها لا تريد الإدلاء باعترافها) بأنها صورة من صور الرفض . فنحن حيال سلوك سلبى قبل كل شيء ، يستهدف إنكار أن بعض المشاكل ملحة عاجلة ، والاستعاضة عنها بغيرها . فالمريضة تريد أن تثير الشفقة لدى « جانيه » . وهذا يعنى أنها تريد أن تستبدل بموقف الترقب البارد الذى يتخذه ، موقفاً تبدو فيه لهفة العطف . إنها تبغى ذلك وتستخدم جسمها فى تحقيقه . وفى نفس الآن ، فهى إذ تضع ذاتها فى حال يتعذر معها الاعتراف ، تجعل من الفعل المطلوب اداؤه شيئاً يعدو طاقتها . وها هى ذى قد استعصى عليها كل حديث ، وقد هزتها الدموع والشهقات . وهنا لا تُلغىَ إمكانية الكلام ، ويظل الاعتراف « واجب الإدلاء » . بيد أنه قد خرج عن طاقة المريضة ، فلم تعد تستطيع أن تريد الإدلاء به ، بل تتمنى الإدلاء به يوماً ما . وهكذا تخلصت المريضة من الشعور المؤلم بأن الفعل كان فى مقدورها وأنها كانت حرة فى القيام به أو الانصراف عنه . فالأزمة الانفعالية هنا هى إطراح للمسئولية . وثمة مبالغة سحرية فى الصعاب التى يضعها العالم . فهو يحتفظ إذن ببنيانه المتفاضل ولكنه يبدو ظالماً معادياً لأنه يطالبنا بما لا نستطيع أى بأكثر ما يستطيع الإنسان إعطاءه . ومن ثمة فإن

انفعال الحزن الإيجابي فى هذه الحالة هو ملهاة عجز سحرية ، والمريضة تشبه أولئك الخدم الذين أدخلوا اللصوص إلى بيت سيدهم ثم طلبوا إليهم شد وثاقهم كى يرى الناس عجزهم عن منع هذه السرقة . إلا أن المريض هنا هو الذى يشد وثاق نفسه بآلاف من القيود الخفية . ورب قائل بأن شعور الحرية المؤلم الذى يريد المريض التخلص منه ذو طبيعة انعكاسية لا محالة . ونحن لا نعتقد ذلك ألبتة ، ويكفى أن يشاهد المرء ذاته ليتحقق مما نقول : فالموضوع هو الذى يظهر باعتبار أنه يتعين أن يخلق خلقاً حراً ، والاعتراف يظهر فى الآن نفسه باعتبار أنه من الممكن ومن الواجب الإدلاء به . وثمة بالطبع وظائف أخرى وصور أخرى للحزن الإيجابى . ولن نقف طويلا عند الغضب فقد أطنبنا فيه الحديث ، فضلا عن أن دوره الوظيفى ربما كان أوضح من دور أى من الانفعالات الأخرى . ولكن ما القول فى الفرح ؟ هل ينطبق عليه وصفنا ؟ إن ذلك لا يبدو لأول وهلة ، لأن الفرحان ليس فى حاجة إلى وقاية نفسه من تغير فيه تقليل من شأنه ، ليس فى حاجة إلى وقاية نفسه من خطر يترقبه . ولكن يجب بادئ ذى بدء التمييز بين الفرح بوصفه عاطفة ، وهو اتزان وحال من التكيف ، والفرح بوصفه انفعالا . وإذا أمعنا النظر فى هذا النوع الأخير من الفرح وجدناه يتميز بشئ من نفاد الصبر . ونقصد بذلك أن الفرحان يسلك سلوك من نفد صبره فهو لا يستقر فى مكان ، ويفكر فى آلاف المشاريع ، ولا يكاد يبدأ فى سلوك حتى يقلع عنه إلخ . ذلك لأن ظهور موضوع رغباته هو الذى أثار فرحته . فقد نمى إليه أنه قد ربح مبلغاً كبيراً من المال ، أو أنه سيلقى عما قريب حبيباً لم يره منذ أمد طويل . ومع أن هذا الموضوع « وشيك الظهور » إلا أنه لم يحضر بعد ولم يصبح بعد فى حوزته . فهناك فترة زمنية تفصله عن الموضوع . وحتى إذا حضر الموضوع ، وحتى إذا ظهر الصديق الذى كنا نتمناه على رصيف المحطة ، فإنه يظل موضوعاً لا يتكشف إلا بالتدريج ، وسرعان ما تخمد اللذة التى شعرنا بها عند رؤيته : فلن نتمكن ألبتة من الاحتفاظ به أمامنا باعتباره ملكاً مطلقاً لنا وإدراكه دفعة واحدة ، باعتباره كُلاً

(كذلك لن نتمكن ألبتة من إدراك ثروتنا الجديدة دفعة واحدة باعتبارها كُلاً آنياً . فهي تتكشف لنا من خلال آلاف التفاصيل وعلى « أوجه شتى » إن صح التعبير) . فالفرح سلوك سحرى يرمى بفعل السحر إلى تملك الموضوع المنشود بوصفه كلا آنياً . ويصحب هذا السلوك يقين بأن التملك سوف يتم عاجلا أو آجلا ، ولكنه يسعى إلى استباق هذا التملك . وأفعال الفرح المنوعة ، شأنها فى ذلك شأن زيادة التوتر العضلى وتمدد الأوعية الدموية الخفيف ، يحركها ويتعداها قصد شعورى يستهدف من خلالها العالم . والعالم يبدو يسيراً ، ويبدو موضوع رغباتنا قريباً سهل المنال . وكل إشارة هى تأييد متزايد . والرقص والغناء من فرط الفرح سلوكان متقاربان من الناحية الرمزية ، سلوكان سحريان ، من خلالهما يمتلك الشخصُ الموضوعَ دفعة واحدة امتلاكاً رمزياً ، بينما لا يمكن فى الواقع تملكه إلا بالمسلك الحذر الصعب . وهكذا قد يعمد رجل إلى الرقص والغناء بعد أن صارحته امرأة بحبها إياه . وهو فى فعله هذا يتحول عن المسلك الحذر العسير الذى يتعين عليه الأخذ به لكى يكون جديراً بهذا الحب ولكى يعمل على إنمائه ، أى لكى يتم له تحقيقه ببطء ومن خلال آلاف من دقائق التفاصيل (الابتسامات واللفتات اللطيفة . . إلخ) بل أنه يتحول حتى عن المرأة التى هى فى واقعها الحى ، القطب الذى تتجه إليه كل هذه العمليات السلوكية الرقيقة . فهو يمنح نفسه مهلة ، فهو سيقوم بهذه الأفعال فيما بعد . أما الآن فهو يمتلك الموضوع بأفعال السحر وما الرقص إلا محاكاة لتملكه .

إلا أننا لا يمكن أن نقنع بهذه الملاحظات القليلة . فقد سمحت لنا بتحديد الدور الوظيفى للانفعال ، ولكننا لم نعرف بعد الكثير عن طبيعته .

وينبغى علينا أن نلاحظ أن الأمثلة القليلة التى أوردناها لا تستوعب متنوع الانفعالات . فثمة صور كثيرة أخرى من الخوف وصور كثيرة أخرى من الحزن . وكل ما نؤكده هو أنها جميعها ترمى إلى تكوين عالم سحرى باستخدام جسمنا كوسيلة سحرية . والمشكلة فى كل حالة مختلفة ، وأنماط السلوك مختلفة كذلك . ويجب معرفة كل موقف معين وتحليله إلى عناصره ، كيما ندرك معنى هذه الأنماط وغائيتها . وعلى وجه العموم ليس ثمة أربعة أنماط كبرى من

الانفعالات ، بل أنها أكثر من ذلك بكثير ، والقيام بتصنيفها عمل نافع خصب . مثال ذلك ، إذا تحول خوف الشخص الحجول فجأة إلى غضب (وهو تغيُّر فى السلوك سببه تغيُّر فى الموقف) فليس هذا الغضب غضباً من النمط العادى وإنما هو خوف متعدِّى وليس معنى هذا أن من الممكن إرجاعه إلى الخوف على نحو من الأنحاء ، وإنما معناه أنه يستبقى الخوف السابق ويدمجه فى بنيانه الخاص . غير أننا لن نفهم المشاعر الانفعالية فى تنوعها اللانهائى ما لم نقتنع بأن للانفعال بنياناً وظيفياً . ومن جهة أخرى يحسن إبراز واقعة رئيسة: هى أن أفعال السلوك الخالصة البسيطة ليست هى الانفعال ، لا ولا الشعور الخالص البسيط بهذه الأفعال . ولو كان ذلك كذلك لتبدى الطابع الغائى للانفعال فى وضوح أكبر ، ولتمكن الشعور من التحرر منه فى يسر . ومن جهة أخرى ، فهناك انفعالات كاذبة ليست إلا أفعالا سلوكية . فإن قدمت إلى هدية لا ترضينى كل الرضا ، فقد أظهر فرحاً شديداً وأصفق وأقفز وأرقص وهى مع ذلك ملهاة تخدعنى بعض الخداع بحيث يصبح من الباطل القول بأنى لست فرحان . ومع ذلك فإن فرحى ليس حقيقياً فإنى أتركه جانباً وأطرحه بعيداً عنى بمجرد أن يرحل زائرى . وهو بالذات ما نصطلح على تسميته فرحاً كاذباً ، مع ملاحظة أن الكذب ليس صفة منطقية لبعض القضايا وإنما هو كيفية وجودية . وعلى نفس المنوال ، فقد أشهر بزائف الخوف وزائف الحزن . إلا أن هذه الأحوال الزائفة تتميز عن أحوال الممثل . فالممثل يحاكى الفرح والحزن ولكنه لا يكون فرحان أو حزيناً لأن هذه الصفات تنصب على عالم خيالى . فهو يحاكى السلوك دون أن يسلك . وفى مختلف حالات الانفعال الكاذب التى سردتها لا تستند الأفعال السلوكية إلى شىء على الإطلاق ، وإنما توجد وحدها وتكون إرادية . بيد أن الموقف ذاته موقف حقيقى ، ونحن نتصوره باعتباره يتطلب هذه الأفعال السلوكية . وهكذا فنحن نسلك مسلكاً سحرياً ونرمى من خلال هذه الأفعال إلى إدراك كيفيات معينة فى موضوعات حقيقية . غير أن هذه الكيفيات كيفيات كاذبة .

وليس معنى هذا أنها خيالية وأنها سوف تتلاشى حتما فيما بعد . إن كذبها يصدر عن ضعف ماهوى يظهر باعتباره قسراً . فلطف الشئ المهدَى إلىّ يوجد بوصفه مطلباً أكثر من وجوده بوصفه شيئاً واقعياً . إن ثمة واقعاً طفيلياً يعتمد فى وجوده على غيره وأحس به جيداً ، وأعرف أنى أجعله يظهر فى الموضوع بلون من السحر : وما أن أوقف أفعالى السخرية حتى يختفى لتوه .

أما الانفعال الحقيقى فغير ذلك تماماً . فهو مقترن بالاعتقاد . والكيفيات التى نقصد إليها فى الموضوعات تدرك بوصفها كيفيات حقيقية . وما معنى هذا بالضبط ؟ معناه بالتقريب أن الانفعال شىء نعانيه معاناة سلبية . والمرء لا يستطيع التخلص منه وفق هواه . فهو يستنفد ذاته دون أن نستطيع إيقافه . ثم أن الأفعال السلوكية وحدها لا تعكس على الموضوع إلا ظلاً من الكيفية الانفعالية التى نخلعها عليه . فالهرب الذى لا يعدو أن يكون ركضاً لا يكفى لجعل الموضوع مخيفاً . أو هو بالأحرى يخلع عليه الكيفية الشكلية للمخيف دون أن يخلع عليه المادة التى تتحقق فيها هذه الكيفية . ولكى ندرك المخيف حق الإدراك لا يتعين فقط أن نحاكيه ، وإنما يتعين أن نكون مأخوذين بانفعالنا ، غارقين فيه ، ويتعين أن يمتلئ الإطار الشكلى للسلوك بشئ معتم ثقيل يكون بمثابة مادة له . وهنا نفهم دور الوظائف الفسيولوجية البحتة : فهى التى تمثل الجانب الجدى من الانفعال ، فهى ظواهر للاعتقاد . ولا ريب فى أنه لا ينبغى الفصل بين هذه الظواهر وبين السلوك : فثمة فى المحل الأول تشابه بينهما . فهبوط التوتر العضلى فى الخوف أو فى الحزن وانقباض الأوعية الدموية واضطرابات التنفس لها معنى رمزى يتفق مع سلوك يرمى إلى نفى وجود العالم أو إلى تفريغه من شحنته الوجدانية عن طريق نفى وجود ذاته . ثم إنه من المستحيل أن نضع حداً فاصلا دقيقاً بين الاضطرابات الخالصة والأفعال السلوكية . وأخيراً فإن هذه الاضطرابات تؤلف مع السلوك صورة تركيبية كلية ، فهى لا يمكن دراستها لذاتها . وخطأ النظرية السطحية هو أنها نظرت فى هذه الاضطرابات على حدة . ولكنها مع ذلك لا يمكن ردها إلى السلوك إذ يمكن للمرء أن يتوقف

عن الهرب لا عن الارتعاش . وفى استطاعتى ، بعد جهد عنيف ، أن أقوم عن مقعدى وأن أحول فكرى عن الكارثة التى أرزح تحتها وأعكف على العمل : ولكن يدى تظلان باردتين . ينبغى إذن أن نعتبر أن الانفعال ليس مجرد دور نؤديه . فهو ليس سلوكاً خالصاً ، بل هو سلوك جسم موجود فى حال معينة ، والحال وحدها لا تكفى لإثارة السلوك ، والسلوك ملهاة إن لم يكن مصحوباً بهذه الحال المعينة . وإنما يظهر الانفعال فى جسم مضطرب يتخذ مسلكاً معيناً . وقد يبقى الاضطراب بعد اختفاء السلوك ، ولكن السلوك هو صورة الاضطراب ومعناه . ومن جهة أخرى فبدون هذا الاضطراب يكون السلوك معنى خالصاً وقالباً وجدانياً . فنحن هنا حيال صورة تركيبية : لكى يعتقد المرء بالسلوك السحرى ، يجب أن يكون مضطرباً .

ولكى نفهم العملية الانفعالية ابتداء من الشعور فهماً واضحاً ، يجب أن نتذكر هذا الطابع المزدوج للجسم : وهو أن الجسم من ناحية موضوع موجود فى العالم ، وهو من ناحية أخرى المُعاش المباشر للشعور . ومن ثمة نستطيع أن ندرك جوهر الأمر : فالانفعال ظاهرة من ظواهر الاعتقاد ، فالشعور لا يقتصر على إسقاط المعانى الوجدانية على العالم المحيط به ، بل إنه يحيا العالم الجديد الذى يكونّه . وهو يحياه على نحو مباشر ويهتم به ويتقبل الكيفيات التى بدأت تظهرها الأفعال السلوكية . ومعنى هذا إنه حين تفسد كافة الطرق ، يتهاوى الشعور فى العالم السحرى للانفعال ، وهو يتهاوى فيه بكليته ويتدهور : فيصبح شعوراً جديداً إزاء العالم الجديد الذى يكونه مستعيناً بأكثر الأشياء ألفه لديه ، مستعيناً بالقرب المطلق لوجهة نظره فى العالم بالنسبة للشعور . والشعور إذ ينفعل يشبه إلى حد كبير الشعور إذ ينام . فكلاهما يلقى بذاته فى عالم جديد ويغير جسمه بوصفه كلا تركيبياً . بحيث يستطيع أن يحيا من خلاله هذا العالم الجديد وأن يدركه . أى أن الشعور يستبدل بالجسم جسماً آخر ، أو بعبارة أفضل أن الجسم ، من حيث هو وجهة نظر الشعور إلى العالم ، يضع نفسه فى مستوى أفعال السلوك . وهذا هو السبب فى أن المظاهر الفسيولوجية هى فى أساسها

اضطرابات عادية مشتركة : فهى تشبه اضطرابات الحمى وخناق الصدر والهياج المصطنع إلخ . وهى لا تمثل إلا اضطراب الجسم من حيث هو كذلك اضطراباً كلياً أليفاً (والسلوك وحده هو الذى يقرر ما إذا كان الانقلاب « نقصاناً حيوياً » أو « زيادة ») . فهو فى حد ذاته لا شىء بالمرة ، وهو لا يمثل إلا إظلام وجهة نظر الشعور إلى الأشياء ، باعتبار أن الشعور هو الذى يحقق هذا الإظلام ويحياه على نحو تلقائى . ويجب بالطبع أن نفهم هذا الإظلام بوصفه ظاهرة تركيبية لا تتجزأ . ولكن لما كان الجسم من ناحية أخرى شيئاً ضمن الأشياء ، فإن التحليل العلمى يستطيع أن يميز اضطرابات قاصرة على عضو أو آخر ، محلها الجسم البيولوجى ، أى الجسم الذى هو شىء .

وهكذا فإن الانفعال فى أصله تدهور تلقائى للشعور إزاء العالم ، تدهور يحياه الشعور . فما يعجز الشعور عن تحمله بطريقة معينة ، يحاول أن يدركه بطريقة أخرى ، بالنوم وبالاقتراب من مشاعر النوم والحلم والهستيريا . ولا يعدو انقلاب الجسم أن يكون هو الاعتقاد كما يحياه الشعور ومن حيث أننا ننظر إليه من خارج . ولكن ينبغى أن نلاحظ :

أولا : أن الشعور إذ يتدهور فراراً من ضغط العالم لا يشعر بذاته مباشرة ، وإنما يشعر مباشرة بتدهور العالم وهو ينتقل إلى المستوى السحرى . ويبقى إنه شعور غير مباشر بذاته . وبهذا القدر ، وبهذا القدر وحده ، يمكن وصف الانفعال بأنه غير مخلص . فليس غريباً أن لم تكن غائية الانفعال شعورية فى صميم الانفعال . ومع ذلك فليست هذه الغائية لاشعورية ، إنها تستنفد نفسها فى تكوين الموضوع .

ثانياً : أن الشعور يقع فى شراك نفسه . فهو أسير إعتقاده لأنه يحيا المظهر الجديد للعالم وهو يعتقد به كما هو الحال فى الحلم والهستيريا . والشعور أسير فى الانفعال ولكن هذا لا يعنى أن موجوداً خارجاً عنه قد شد وثاقه . وإنما هو أسير ذاته بمعنى أنه لا يسيطر على هذا الاعتقاد الذى يجهد أن يحياه ، وذلك لأنه يحياه ويستغرق فى حياته إياه . وينبغى ألا نتصور أن الشعور تلقائى بمعنى أنه دائماً حر فى إنكار شىء فى الآن الذى يقرره فيه . إن مثل هذه التلقائية

متناقضة . فالشعور فى ماهيته يتعدى ذاته ، فمن المستحيل عليه إذن أن ينعزل فى ذاته لكى يشك فى أنه خارج ذاته فى الموضوع . فالشعور يعرف ذاته من خلال العالم . والشك بطبيعته لا يمكن أن يكون إلا تكويناً لكيفية وجودية جديدة للموضوع هى المشكوك فيه ، أو فعلا انعكاسياً اختزالياً وهو المميز لشعور جديد موجه إلى الشعور الذى يقرر وجود الموضوع . فكما أن الشعور يحيا العالم السحرى الذى قذف بنفسه فيه ، فهو يميل إلى الإبقاء على هذا العالم الذى هو أسير فيه : فالانفعال يميل إلى الإبقاء على ذاته . وبهذا المعنى يمكن وصفه بأنه يعانى معاناة سلبية ، فالشعور ينفعل بانفعاله ويزيد من حدته . وكلما أمعن المرء فى الهرب زاد خوفه . فالعالم السحرى تظهر ملامحه وتتكامل صورته ، ثم يضيق الخناق على الشعور ويضغط عليه . والشعور لا يستطيع أن يريد الخلاص منه ، بل يستطيع السعى إلى الفرار من الموضوع السحرى ، ولكن الفرار منه يخلع عليه واقعاً سحرياً أشد وطأة . بل أن طابع الأسر هذا لا يدركه الشعور فى ذاته وإنما يدركه فى الموضوعات . فالموضوعات هى التى تأسر الشعور وتقيده وتستحوذ عليه . والتحرر لا يأتى إلا بتطهير الشعور ورجوعه على نفسه أو باختفاء الموقف المثير للانفعال اختفاء كلياً .

إلا أن الانفعال من حيث هو كذلك لا يستغرق فيه الشعور على هذا النحو إذا لم يدرك فى الموضوع إلا المقابل الدقيق لأفعال الشعور القصدية (مثال ذلك . هذا الرجل مخيف فى هذه الساعة بالذات ، وفى هذا الضوء ، وفى ظروف معينة). إن ما يكوّن الانفعال لهو أنه يدرك فى الموضوع شيئاً يعدوه إلى ما لا نهاية. والواقع أن للانفعال عالمه . وتشترك الانفعالات جميعاً فى أنها تظهر نفس العالم باعتباره عالماً قاسياً أو مخيفاً أو حزيناً أو فرحاً إلخ ، ولكنه عالم ، فيه تكون علاقة الشعور بالأشياء دائماً علاقة سحرية فحسب . ويجب الحديث عن عالم الانفعال كما نتحدث عن عالم الحلم أو عوالم الجنون . والعالم معناه تركيبات فردية مترابطة لها كيفياتها . غير أن كل كيفية لا تُخلَع على الموضوع إلا بالانتقال إلى اللانهاية . مثال ذلك ، أن هذا اللون الرمادى هو وحدة

ما لا يتناهى من الظلال الحقيقية والممكنة ، بعضها رمادى مخضر ، وبعضها رمادى فى ضوء معين وبعضها أسود إلخ . وبالمثل فإن الكيفيات التى يضفيها الانفعال على الموضوع وعلى العالم فإنه يضفيها عليهما إلى الأبد . أجل إنى إذا أدركت فجأة موضوعاً بوصفه مخيفاً فإنى لا أقرر صراحة إنه سيبقى مخيفاً إلى الأبد . ولكن مجرد تقرير كيفية المخيف بوصفها كيفية مقوِّمة للموضوع يتضمن فى ذاته انتقالا إلى اللانهاية . فالآن قد أصبح المخيف فى الشيء نفسه ، فى صميم الشيء ، لقد أصبح نسيجه الوجدانى وصار مقوِّماً له . وهكذا تتجلى لنا من خلال الانفعال كيفية من كيفيات الموضوع الباهظة القاطعة . وذلك هو ما يتعدى انفعالنا ويبقى عليه . فليس المخيف حالة الشيء الراهنة فحسب ، بل إنه ليتهدد المستقبل ، فهو ينبسط على المستقبل ويظلمه ، ويصير تكشفاً لمعنى العالم . و « المخيف » هو أن المخيف كيفية مقوِّمة وأن المخيف موجود فى العالم . وهكذا ففى كل انفعال حشد من أفعال الترقب[1] الوجدانية التى تتجه إلى المستقبل لكى تصبغه بصبغة انفعالية . ونحن فى الانفعال نحيا كيفية تتغلغل فينا ، كيفية نتحملها على مضض ، وهى تغمرنا من كل ناحية . وفى نفس الآن يخرج الانفعال عن ذاته ويتعدى ذاته ولا يعود حدثاً عادياً فى حياتنا اليومية ، بل حدساً للمطلق .

وهذا هو ما يفسر الانفعالات الرقيقة . ففى هذه الانفعالات ندرك كيفية موضوعية فى الشيء ، ويكون ذلك من خلال سلوك لا يكاد يبين ، ومن خلال ذبذبة خفيفة فى حالتنا الجسمية . إن الانفعال الرقيق ليس إدراكاً لموضوع خفيف التكدير أو لشيء نعجب به إعجاباً محدوداً أو لشيء كئيب كآبة سطحية ، وإنما هو استشفاف لشيء مكدر أو جدير بالإعجاب أو كئيب ، يدرك من خلال نقاب . فهو حدس غامض وهو يظهر لنفسه على هذا النحو . ولكن الموضوع ما زال قائماً وهو ينتظر ، وقد ينقشع النقاب غداً فنراه فى وضح النهار . وهكذا قد يكون انفعالنا ضئيلا نسبياً إذا قصدنا بالانفعال اضطرابات

---

(١) [protensions انظر ثبت المصطلحات . المترجمان .]

الجسم أو انفعال السلوك . ونحن مع ذلك ندرك حياتنا كلها ، من خلال انقباض خفيف ، بوصفها حياة مشئومة . ونحن نعلم أن الشؤم شامل وأنه عميق ولكننا اليوم نستشفه فحسب. وفى هذه الحالة ، كما فى حالات أخرى مشابهة له ، يظهر الانفعال أقوى بكثير مما هو عليه فعلا . لأننا على أى حال ، ندرك من خلاله الشؤم العميق . وتختلف بالطبع الانفعالات الرقيقة عن الانفعالات الواهنة اختلافاً أساسياً . فهذه الأخيرة إنما ندركها من خلال طابع وجدانى خفيف للموضوع . فالقصد الشعورى هو الذى يميز الانفعال الرقيق عن الانفعال الواهن ، لأن السلوك والحالة الجسمية قد يتطابقان فى كلتا الحالتين . غير أن هذا القصد الشعورى بدوره ينبعث عن الموقف .

على أن هذه النظرية فى الانفعال لا تفسر بعض الاستجابات المفاجئة بالفزع أو بالإعجاب ، التى تتملكنا أحياناً إزاء موضوعات تظهر على حين غرة . فمثلا إذا ظهر بغتة وجه متجهم والتصق بزجاج النافذة ، أحس بالفزع يستبد بى . ومن الواضح هنا أن السلوك الذى يتعين الأخذ به غير موجود . والانفعال يلوح خلواً من كل غائية . وبوجه عام فإن إدراك المخيف فى المواقف أو على الوجوه ينطوى على عنصر مباشر ولا يكون مصحوباً عادة بالفرار أو الإغماء ، بل ولا بالشروع فى الفرار . ومع ذلك فإذا فكرنا فى الأمر ملياً ، وجدنا أنها ظواهر فريدة فى نوعها وإن كان من الممكن تفسيرها بما يتفق والأفكار التى نعرضها . فقد رأينا أن الشعور يتدهور فى الانفعال ويغير بغتة العالم المحتوم الذى نعيش فيه إلى عالم سحرى . ولكن هناك حالة يكون فيها العكس صحيحاً : فالعالم ذاته يتكشف للشعور أحياناً بوصفه عالماً سحرياً وقد كنا نتوقعه محتوماً . وينبغى ألا نعتقد أن « السحرى » كيفية عابرة نضفيها على العالم وفقاً لأهوائنا . فثمة بنيان وجودى للعالم وهذا البنيان سحرى . ولسنا نبغى التوسع فى هذا الموضوع لأننا نرجئ بحثه إلى موضع آخر . ولكننا نستطيع أن نلاحظ منذ الآن أن مقولة « السحرى » تسيطر على الروابط النفسية بين الناس فى المجتمع ، كما تسيطر خاصة على إدراكنا للغير . والسحر كما يقول « آلان » هو « الروح الذى يتنقل

بين الأشياء » ، أى أنه تركيب لا عقلى من التلقائية والسلبية . فهو نشاط جامد وشعور أصبح سلبياً . وفى هذه الصورة يبدو لنا الغير ، ولا يكون ذلك بسبب موقفنا منه أو ناجماً عن أهوائنا وإنما الأمر كذلك بناء على ضرورة الماهية . فالشعور لا يمكن أن يصبح موضوعاً مفارقاً إلا بقبوله التغير الذى تضفيه عليه السلبية . وهكذا فإن معنى الوجه هو كونه شعوراً فى المحل الأول (وليس علامة على الشعور) ، ولكنه شعور فاسد متدهور هو عين السلبية . وسوف نعود فيما بعد إلى هذه الملاحظات ونأمل أن نثبت صحتها . وهكذا فالإنسان دائماً ساحر بالنسبة للإنسان،والعالم الاجتماعى عالم سحرى أولا . وليس من الممتنع النظر إلى العالم الاجتماعى نظرة حتمية ، ولا بناء الأبنية العقلية فوق هذا العالم السحرى . ولكنها أبنية زائلة غير راسخة تتداعى عندما يطغى المظهر السحرى للوجوه والإيماءات والمواقف الإنسانية . وماذا يحدث إذن عندما تتقوض الأبنية التى شادها العقل بعناء وكد ، ويلقى الإنسان نفسه فجأة وقد غاص ثانية فى عالم السحر الأصيل ؟ من اليسير أن نخمن ما يحدث . فالشعور يدرك السحرى بوصفه سحرياً ويحياه بقوة من حيث هو كذلك . ومقولات « المريب » و « المقلق » إلخ إنما تدل على السحرى كما يحياه الشعور وكما يدفع الشعور إلى أن يحياه . والانتقال المباغت من تفهم العالم تفهماً عقلياً إلى إدراكه باعتباره عالماً سحرياً ، إذا كان الباعث عليه هو الموضوع نفسه وصحبه عنصر بغيض ، فهو الفزع ، وإذا صحبه عنصر سار فهو الإعجاب (ونحن نورد هذين المثلين وهناك حالات أخرى كثيرة بطبيعة الحال) . ومن ثم هناك نوعان من الانفعال تبعاً لما إذا كنا نحن الذين نؤلف العنصر السحرى فى العالم للاستعاضة به عن نشاط حتمى لا يمكن تحقيقه . أو إذا كان العالم نفسه هو الذى يتكشف بغتة من حولنا بوصفه سحرياً . ففى الفزع مثلا ، ندرك فجأة انقلاب الحواجز الحتمية : فنحن لا ننظر بادئ ذى بدء إلى هذا الوجه الظاهر خلف زجاج النافذة بوصفه وجه رجل يتعين عليه أن يدفع الباب ويسير ثلاثين خطوة حتى يصل إلينا . وإنما على الضد يبدو الوجه — فى سلبيته — وكأنه يؤثر فينا عن بعد .

فهو يجاوز زجاج النافذة وهو على صلة مباشرة بجسمنا ونحن نحيا معناه ونعانيه معاناة سلبية ، وهذا المعنى نكونه نحن بجسمنا ولكنه فى الآن نفسه يفرض نفسه ويلغى المسافة ويدخل فينا . والشعور إذ يغوص فى هذا العالم السحرى يجر معه الجسم من حيث أن الجسم هو الاعتقاد . فالشعور يعتقد بهذا العالم . ولا تصبح الأفعال السلوكية التى تضفى على الانفعال معناه أفعالنا نحن : بل إن تعبير وجه الآخر وحركات جسمه هى التى تؤلف كلا تركيبياً مع اضطراب جسمنا . وها نحن إزاء نفس العناصر ونفس الأبنية التى سبق لنا وصفها ، مع هذا الفارق وهو أن السحر الأول ومعنى الانفعال مصدرها العالم لا نحن أنفسنا . وبديهى أن السحر باعتباره كيفية حقيقية للعالم لا يقتصر على المجال الإنسانى ، بل إنه يشمل الأشياء بقدر ما تظهر لنا فى هيئة إنسانية (المعنى المقلق فى منظر خلوى ، أو فى بعض الأشياء ، أو فى غرفة تحمل آثار زائر مجهول) أو بقدر ما تحمل الطابع النفسى . وبديهى أيضاً أن هذا التمييز بين نمطين كبيرين من الانفعال ليس قاطعاً على الإطلاق : فكثيراً ما توجد أمزجة من النمطين وغالبية الانفعالات ليست خالصة . وهكذا فإن الشعور إذ يحقق – بغائيته التلقائية – مظهراً سحرياً للعالم ، قد يتيح لنفسه فرصة الظهور باعتباره كيفية سحرية حقيقية . وبالمثل إذا تبدى العالم سحرياً على نحو ما ، فقد يحدث أن يحدد الشعور تكوين هذا السحر ويكمله وينشره فى كل مكان أو على الضد يلم أطرافه ويركزه فى موضوع واحد .

وعلى أية حال ينبغى أن نلاحظ أن الانفعال ليس تعديلا عرضياً لشخص مستغرق فى عالم ثابت لا يتغير . ومن السهل أن نرى أن كل إدراك انفعالى للموضوع باعتباره مخيفاً أو مثيراً أو محزناً إلخ ، لا يمكن أن يتم إلا على أساس من تعديل شامل للعالم . فلكى يظهر هذا الموضوع باعتباره مخيفاً ، يتعين على الموضوع أن يتحقق أمام الشعور باعتباره حضوراً مباشراً سحرياً . مثال ذلك ، ينبغى أن أحيا هذا الوجه الظاهر خلف النافذة على بعد عشرة أمتار منى ، بوصفه حاضراً فى تهديده على نحو مباشر بالنسبة إلىّ . ولكن هذا مستحيل بدون

فعل شعورى يقضى على كافة أبنية العالم التى تستبعد الجانب السحرى وتعطى الواقعة قيمتها الحقيقية . فمثلا ينبغى القضاء على النافذة بوصفها « موضوعاً يتعين كسره أولا » والأمتار العشرة بوصفها « مسافة يتعين عبورها أولا » . وليس معنى ذلك أن الشعور فى فزعه يقرب الوجه بمعنى أنه يختصر المسافة بين هذا الوجه وجسمى . فاختصار المسافة هو الاعتراف بالمسافة . وبالمثل فقد يفكر الشخص الخائف فى النافذة على الوجه التالى : « من السهل كسرها ، من الممكن فتحها من الخارج» وهو فى ذلك يحاول تبرير خوفه تبريراً عقلياً . والواقع أن الشعور يدرك النافذة والمسافة « فى نفس الوقت » الذى يدرك فيه الوجه الماثل خلف النافذة . ولكنه إذ يدركهما يرفع عنهما سمة الأدوات الضرورية ، ويدركهما فى صورة أخرى . فالمسافة لا تدرك بوصفها مسافة لأنها لم تعد تدرك باعتبارها « ما يتعين عبوره أولا» إنما تدرك باعتبارها الأرضية الموحدة للمخيف . والنافذة لا تدرك بوصفها « ما يتعين فتحه أولا » بل تدرك بوصفها إطاراً للوجه المخيف . وبوجه عام ، تنتظم من حولى مناطق يبدأ منها المخيف . ذلك لأن المخيف ليس ممكناً فى عالم الأدوات الحتمى . ولا يمكن أن يظهر المخيف إلا فى عالم موجوداته سحرية بالطبع ، ووسائل الوقاية منها سحرية كذلك . وهذا ما يتجلى بوضوح فى عالم الحلم حيث لا تكون الأبواب والأقفال والجدران والأسلحة وسائل لدرء أخطار اللص أو الوحش الضارى لأنها تكون مدركة من خلال فعل الفزع الموحد . ولما كان الفعل الذى يلغى فاعليتها هو نفسه الذى يخلقها ، فإنا نرى القتلة يخترقون هذه الجدران وهذه الأبواب بينما نضغط عبثاً على زناد مسدسنا ولا تنطلق الرصاصة . وبعبارة موجزة إن إدراك موضوع ما بوصفه مخيفاً هو إدراكه على أرضية يؤلفها عالم سبق أن تكشف باعتباره مخيفاً .

وهكذا يمكن للشعور « أن يكون فى العالم » على نحوين مختلفين . فقد يظهر له العالم بوصفه مركباً منظماً من الأدوات ، بحيث إن أردنا إحداث أثر معين فلا بد من التأثير فى عناصر معينة من المركب . وفى هذه الحالة ، تحيل

كل أداة إلى سائر الأدوات وإلى جماع الأدوات ، فلا يمكن أن ندخل فى هذا العالم فعلا مطلقاً أو تغييراً جذرياً إدخالا مباشراً . إذ يتعين تعديل أداة معينة ويكون ذلك بوساطة أداة أخرى تحيل إلى أدوات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية. ولكن قد يظهر العالم أيضاً بوصفه كلا لا علاقة له بالأدوات ، أى باعتباره قابلا للتعديل بدون وسيط وبالجملة . فى هذه الحالة يكون لأصناف الأشياء فى العالم تأثير مباشر فى الشعور (فمثلا هذا الوجه الذى يخيفنا من خلال الزجاج ، يؤثر فينا بدون أدوات ، فلا حاجة لفتح النافذة وللقفز إلى الغرفة والسير على الأرض) . وفى مقابل ذلك يهدف الشعور إلى مواجهة هذه الأخطار أو تعديل هذه الموضوعات التى ارتفعت عنها المسافة ولم تعد أدوات ، ويكون ذلك بإحداث تعديلات مطلقة شاملة فى العالم . ولا يحتوى هذا المظهر من مظاهر العالم على أى تناقض ، فنحن هنا حيال العالم السحرى ، ونحن نطلق اسم الانفعال على سقوط الشعور فى عالم السحر سقوطاً مباغتاً . أو بعبارة أفضل يوجد الانفعال حين يختفى عالم الأدوات فجأة ويظهر محله عالم السحر . فليس ينبغى إذن أن نرى فى الانفعال خللا عابراً فى الجسم أو فى النفس ، خللا يثير الاضطراب فى الحياة النفسية من خارج . بل على الضد من ذلك فإن رجوع الشعور إلى الموقف السحرى هو أحد المواقف الكبرى التى لا تنفصل عن الشعور ، وهو موقف يكون مصحوباً بظهور العالم المتضايف معه ، عالم السحر . فليس الانفعال عرضاً بل هو نحو وجودى للشعور . هو إحدى الطرق التى يفهم بها « وجوده فى العالم » (والفهم هنا بالمعنى الهيدجيرى « Verstehen ») .

ومن الممكن دائماً أن يتجه إلى الانفعال شعور انعكاسى . وفى هذه الحالة يبدو الانفعال بوصفه بنياناً للشعور . فهو ليس كيفية خالصة ممتنعة على الوصف كالأحمر القرميدى أو الانطباع الخالص للألم – كما يتعين أن يكون وفقاً لنظرية « جيمس » . بل أن للانفعال معنى ، وهو يعنى شيئاً بالنسبة إلى حياتى النفسية . وفى وسع التأمل الانعكاسى المطهِّر فى عملية الاختزال الفنومنولوجى

أن يدرك الانفعال من حيث هو مكوّن للعالم فى صورته السحرية . « إنى أجد العالم بغيضاً لأنى غضبان » .

غير أن هذا التأمل الانعكاسى نادر الحدوث وهو يتطلب بواعث خاصة . ونحن عادة نوجه إلى الشعور الانفعالى شعوراً انعكاسياً مطاوعاً يدرك الشعور بوصفه شعوراً ولكن من حيث أن الباعث عليه هو الموضوع : « إنى غاضب لأن العالم بغيض » . وابتداء من هذا الشعور الانعكاسى يتكون الحماس الأعمى .

الخاتمة

كان الغرض من نظرية الانفعال التى فرغنا من إجمالها هو أن تكون بمثابة تجربة لتكوين علم النفس الفنومنولوجى . وقد منعتنا بالطبع صفة المثال الذى اتصفت به أن نتوسع فيها بما يجب أن نتوسع[1] . ومن ناحية أخرى كان لابد من استبعاد النظريات السيكولوجية المعتادة فى الانفعال ، فارتقينا بالتدريج من آراء « جيمس » النفسية إلى فكرة المعنى . بينما يتعين على علم النفس الفنومنولوجى إن كان واثقاً من نفسه وسبق له أن مهد الطريق ، أن يبدأ مباشرة بالشعور الماهوى فيحدد ماهية الواقعة النفسية التى يستخبرها . وهو ما حاولناه بالنسبة إلى الصورة الذهنية فى مؤلَّف سيظهر عما قريب . ولكنا نأمل بالرغم من هذه التحفظات التفصيلية ، أن نكون قد وفقنا فى إظهار أن واقعة نفسية مثل الانفعال ، وهو يعتبر عادة اضطراباً لا يحكمه القانون ، هى واقعة ذات معنى خاص بها ، وأنه لا يمكن إدراكها فى ذاتها دون فهم هذا المعنى . ونود الآن أن نرسم حدود هذا البحث السيكولوجى .

لقد قلنا فى مقدمتنا أن معنى واقعة شعورية ما هو أنها تدل دائماً على الواقع الإنسانى فى جملته ، من حيث أنه يجعل من نفسه واقعاً منفعلا أو منتبهاً أو مدركاً أو مريداً إلخ . وقد برهنت دراسة الانفعال على صحة هذا المبدأ . فالانفعال يحيل إلى ما يدل عليه من معنى . وما يدل عليه إنما هو مجموع علاقات الواقع الإنسانى بالعالم . والانتقال إلى الانفعال تعديل شامل « للوجود فى العالم » وفقاً لقوانين السحر الفريدة . ولكنا نرى مباشرة حدود مثل هذا الوصف : فالنظرية النفسية فى الانفعال تفترض وصفاً تمهيدياً للوجدان من حيث أنه مقوِّم لكون الواقع

---

(١) ونحن نأمل من هذه الناحية أن تسمح ملاحظاتنا ببدء دراسات وصفية كاملة عن الفرح والحزن إلخ . ونحن لم نقدم هنا إلا التوجيهات الإجمالية لدراسات وصفية من هذا القبيل .

الإنسانى ، أى من حيث أن العنصر المقوِّم لواقعنا الإنسانى هو أن يكون واقعاً إنسانياً وجدانياً . وفى هذه الحالة يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنسانى كما يصفه ويحدده حدس أولى ، بدلا من البدء بدراسة للانفعال أو للميول تشير إلى واقع إنسانى لم يتم توضيحه بعد بوصفه الحد الأقصى لكل بحث ، وهو حد مثالى قد لا يصل إليه من يبدأ بالتجريب . إن المباحث المتباينة وعلم النفس الفنومنولوجى مباحث تراجعية وإن كان الحد الذى ينتهى عنده تراجعها مجرد مثل أعلى بالنسبة إليها ؛ وعلى الضد فإن مباحث الفنومنولوجية الخالصة مباحث تقدمية . ورب سائل يسأل عن السبب فى إيثار الجمع بين هذين المبحثين فى وقت واحد . إذ يبدو أن الفنومنولوجية الخالصة تكفى وحدها . ولكن إذا كان بوسع الفنومنولوجية أن تبرهن على أن الانفعال تحقيق لماهية الواقع الإنسانى من حيث هو وجدان ، فإن من المستحيل عليها أن تبين أن الواقع الإنسانى ينبغى أن يتجلى بالضرورة فى هذه الانفعالات عينها . ووجود هذا الانفعال أو ذاك ، ووجود هذه الانفعالات فحسب ، إنما يظهر دون أدنى شك واقعية الوجود الإنسانى . وهذه الواقعية هى التى توجب الرجوع إلى التجريب رجوعاً مضبوطاً . وهى التى قد تحول دون التقاء التراجع السيكولوجى والتقدم الفنومنولوجى أبداً .

ثبت
المصطلحات والأعلام

الاختزال الفنومينولوجي Réduction phénoménologique

هو المنهج الأساسي الذى وضعه «هوسرل» للتأدى إلى المجال المميز للفنومنولوجية ولإثارة المشكلات داخل هذا المجال . وينحصر هذا المنهج فى « وضع العالم بين قوسين » أى فى تعليق الحكم على العالم الواقعى الذى نعيش فيه . والامتناع منهجياً عن إصدار أحكام وجودية تتعلق به . وإذ ذاك يبدو لنا العالم بوصفه ظاهرة مباشرة للشعور الخالص ، ويتجلى لنا أن ماهية الشعور هو كونه شعوراً بشيء ما . ومن ثمة تتحدد مهمة الفنومنولوجية فى وصفها بنيان الشعور الخالص فى علاقته بموضوعات العالم ، واستخلاص معنى الظواهر بإرجاعها إلى البنيان المقابل لها من الشعور الخالص .

وليس معنى الاختزال الفنومنولوجى إنكار يقين الإدراك الحسى والموقف الطبيعى من العالم ، وإنما معناه ضرورة الابتعاد مؤقتاً عن هذا اليقين البديهى الذى يفترضه كل فكر وكل فعل ، كيما يتسنى إبرازه وإيضاح دلالته . أى أنه يجب — كما يقول « هوسرل » — أن نكف مؤقتاً عن « التواطؤ مع العالم » لكى ننظر إليه نظرة جديدة تكشف عن معنى العالم وعن أصل الظواهر فى الشعور الخالص . ومن هنا فإن «فنك» Fink ، تلميذ «هوسرل» ، يصف الاختزال بأنه «عجب إزاء العالم » . وهو موقف شاق لا يفتأ « هوسرل » يحدد شروط إمكانه ومداه . ويمكن القول مع «مرلو بونتى» Merleau-Ponty إن أهم ما يعلمنا إياه الاختزال الفنومنولوجى هو أن الاختزال الكامل محال . (راجع مقدمة كتابه « فنومنولوجية الإدراك الحسى » (*Phénoménologie de la Perception*) .

ومن الناحية التاريخية ، يعتبر الاختزال الفنومنولوجى تعديلا بعيد المدى لمنهج الشك عند « ديكارت » . وقد وضح « هوسرل » أصول فكرة الفنومنولوجية عند « ديكارت » وتطورها فى الفلسفة الغربية فى كتابه : « أزمة العلوم الأوربية والفنومنولوجية المتعالية » .

"*Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phanomenologie*."

الارتباطيون Associationnistes

مدرسة فى علم النفس ، حسية النزعة ، تعتبر ارتباط الصور الذهنية ــ وهى مركبات من الإحساسات الأولية ــ وفقاً لقوانين معينة ، المبدأ الأساسى للحياة العقلية ، وتفسر على ضوئه العمليات الفكرية العليا . من أعلامها « لوك » (١٦٣٢—١٧٠٤) ، و «هيوم» Hume (١٧١١—١٦٧٦) ، «ميل» Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) ، و«هربرت سبنسر » Spencer (١٨٢٠ — ١٩٠٣) . انقرضت فى أواخر القرن التاسع عشر .

الآن Alain

اسم مستعار للفيلسوف الفرنسى «إميل شارتييه» Emile Chartier (١٨٦٨— ١٩٥١) . عقلى النزعة ، يجمع بين الاتجاهين الوضعى والمثالى ، ويضع العقل مصدراً لكل حياة خلقية ، وأداة كافية لتطهير النفس . ويرى أن واجب الفيلسوف ليس هو الوصول سريعاً إلى النتيجة فى كل مشكلة ، بل المضى فى تحليلها بلا توان . ويتناول أحداث الحياة اليومية الخاصة والعامة ، والأمثلة العلمية دقيقة التحليل ، فيقيم عليها تأملات فلسفية ممتازة .

أصيل Authentique

نابع من الذات ومطابق لما هو عليه فعلا ، يقابله الوجود الزائف أو غير الأصيل existence inauthentique ، ومظهره ــ كما يقول «سارتر»ــ هو التمويه على الذات la mauvaise foi أى الكذب على الذات بتغطية حقيقة مؤلمة أو إحلال كذبة مقبولة محل حقيقة غير مقبولة . وهذا هو أحد التمييزات الأساسية فى فلسفة «هيدجر» «وسارتر» معاً .

(انظر الفصل الثانى من الجزء الأول من كتاب سارتر *L'être et le néant*)

انعكاس Réflexion

عود الفكر على ذاته متخذاً موضوعاً له أحد أفعاله التلقائية أو مجموعة من هذه الأفعال . وبهذا المعنى ينحصر الانعكاس فى تناول ما يسميه المدرسيون « المقاصد الثانية » . والشعور الانعكاسى conscience réfléchie شعور مرتد على ذاته ومتخذ نفسه موضوعاً للشعور ، ويقال أيضاً فى الفنومنولوجية conscience pasitionnelle أو conscience thétique أى شعور يضع موضوعه صراحة. ويقابله الشعور اللاانعكاسى conscience irréfléchie الذى ينصب على الموضوع ويستغرق فيه دون أن يكون له عن ذاته شعور مباشر صريح ، ويقال أيضاً بهذا المعنى conscience non-positionnelle أو conscience non-thétique أى شعور يضع موضوعه ضمناً .

أوجه الشىء Abschattungen

يتضمن مفهوم الأوجه عند «هوسرل» فكرتين : الفكرة الأولى هى أن الشعور هو بالضرورة شعور بشىء يتعداه ويتميز عنه ؛ فاللون مثلا ليس لحظة من لحظات الشعور باللون ، وإنما هو تكشف لجانب من جوانب الشىء المعطى للشعور . والفكرة الثانية هى أن هذا التكشف يتم على دفعات ، فالشىء المدرك يتكشف للشعور تدريجاً فى سلسلة لا متناهية من المظاهر . وهذه المظاهر هى أوجه مختلفة لنفس الشىء .

(راجع الفقرة ٤١ من كتاب هوسرل : *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie nnd phänomenologischen philosophie."*)

أولى Apriori

فى الفلسفة المتعالية عند كنت ، الأولى هو السابق على التجربة ، أو هو مجموع الشروط المنطقية الضرورية لإدراك العالم وتفسيره تفسيراً علمياً .

ويقابله بعدى a posteriori : مكتسب من التجربة ومتوقف عليها .

بيرس Peirce

فيلسوف أمريكى (١٨٣٩ — ١٩١٤) ، يعتبر الرائد الأول للمذهب العملى (البرجماتى). تأثر به «وليم جيمس» و « جون ديوى ». يقيم العمل مبدأ مطلقاً ، فتصورنا لموضوع ما ، تصور لما يحدثه من آثار عملية ، وبالتالى يكون معيار الحقيقة العمل المنتج .

تفسير Explication

غاية البحث العلمى الموضوعى فى العلوم الطبيعية ، وينحصر فى وضع العلاقات العلية المجردة بين الوقائع التى يدرسها من خارج بوصفها أشياء ، ويربط بينها فى قانون يسمح بالتنبؤ بها . ومن هنا يختلف عن « الفهم » الذى يقع على الظواهر النفسية من داخل بوصفها موضوعات مباشرة للشعور ، ويستهدف المعنى ووضع العلاقات الحدسية المفهومة بين الظواهر باعتبارها تصدر بعضها عن بعض. وهذا التمييز بين التفسير والفهم ، وبين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، هو أحد التمييزات الأساسية فى الفنومنولوجية المعاصرة .

(قارن : « فهم ») .

جانيه P. Janer

«بيير جانيه» (١٨٥٩ — ١٩٤٧) طبيب نفسى فرنسى ، نقض القول بأن الشعور ظاهرة لاحقة ، وأعاد إلى العامل النفسى اعتباره فى تفسير الأمراض العصبية ، فحد الهستيريا بأنها مرض نفسى فى جوهرها ، وفسر الاضطرابات النفسية الخطيرة بالذكرى المنسية لأحداث مرتبطة بانفعالات عنيفة . ولكنه بقى رغم ذلك فى مستوى التفسيرات الآلية البحتة ، ولم يرق إلى المستوى الدنيامى ، فالنسيان عنده مرده إلى الضعف النفسى لا إلى الكبت .

جيمس W. James

«وليم جيمس» (١٨٤٢ — ١٩١٠) عالم نفسى ، وفيلسوف أمريكى ، وضع فى علم النفس النظرية السطحية فى الانفعالات ، وفى الفلسفة المذهب العملى (البرجماتى) الذى يعتبر الفكر وثيق الصلة بالعمل ، فتعرف الحقيقة بنتائجها العملية ، فالحقيقى هو ما يؤدى إلى النجاح . ويميز «جيمس» بين مستويات ثلاثة للتجربة : التجربة الطبيعية حيث يعتبر حقيقياً النافع الذى يسمح بالتنبؤ والعمل المثمر ؛ والتجربة النفسية حيث يعتبر حقيقياً ما يلائم الفكر ويعود على النفس بالهدوء والسكينة ؛ والتجربة الدينية حيث يعتبر الاعتقاد الحقيقى ما يسرى عن الأفراد ويثبت قلوبهم فى المحن ويسمو بهم فوق مستوى أنفسهم .

جيوم P. Guillaume

عالم نفسى فرنسى معاصر ، وأستاذ علم النفس السابق فى السوربون ، سلوكى النزعة ، ومتأثر بمدرسة الجشطلت . أهم مؤلفاته « سيكولوجية الصيغ » *"Psychologie de la Forme"* ، « وتكون العــادات » *"La Formation des Habitudes"*

دمبو T. Dembo

«تمارا دمبو» ، عالمة نفس معاصرة ، من تلامذة «كورت لفين» ، ومن أبرز المشتغلين بنظرية المجال . اشتهرت بدراستها لظاهرة الغضب من حيث هى ظاهرة دينامية .

رقابة Censure

اصطلاح أطلقه «فرويد» على وظيفة نفسية لاشعورية تعمل على منع الرغبات والذكريات والأفكار المكبوتة من الوصول إلى مستوى الشعور ، وتتبدى خاصة

فيما ينال الوقائع الشعورية المناظرة لهذه المكبوتات من ضروب الحذف والتقنيع والتحوير الرمزى .

سادية Sadisme

نزعة جنسية منحرفة ، تتميز بنشدان اللذة الجنسية فى تعذيب الآخرين من كلا الجنسين . وتنسب إلى «الماركيز دى ساد» Marquis de Sade من فلاسفة القرن الثامن عشر المتمردين على التصور العقلى والدينى للعالم .

سارتر J.-P. Sartre

ولد «جان بول سارتر» فى باريس ، فى ٢١ يونيه ١٩٠٥ لأب بروتستانتى وأم كاثوليكية . وتوفى أبوه عام ١٩٠٧ ، بحمى أصيب بها فى الهند الصينية حيث كان يعمل ضابطاً بحرياً . وتلقى دراساته الأولى فى ليسيه هنرى الرابع ، ودراسته الثانوية فى ليسيه لاروشيل فى باريس . ثم التحق بالنورمال (مدرسة المعلمين العليا فى باريس) عام ١٩٢٤ ونال الأجرجاسيون عام ١٩٢٩ . وبعد أن أتم خدمته العسكرية ، عين مدرساً للفلسفة بالهافر عام ١٩٣١ . وأمضى سنة دراسية (١٩٣٣ — ١٩٣٤) فى المعهد الفرنسى فى برلين . وحين عاد إلى فرنسا اشتغل ثانية بتدريس الفلسفة فى الهافر ولاءون وباريس .

وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ جند بالخدمة الطبية ، وأسر عام ١٩٤٠ ثم أطلق سراحه عام ١٩٤١ . وعاد إلى باريس حيث أصبح من زعماء حركة المقاومة السرية . واعتزل التدريس فى المدارس الثانوية ابتداء من عام ١٩٤٥ ، وفيه قام بأولى سفراته إلى الولايات المتحدة باعتباره صحفياً . ومذ ذاك التاريخ ، استقر فى باريس وقام بسفرات عديدة إلى الولايات المتحدة وأفريقية وأيسلنده وسكنديناڤيا والاتحاد السوفييتى وغيرها .

وأول إنتاج فلسفى نشره مقال عن « تعدى الأنا » "La Transcendance de L'Ego" ظهر فى مجلة "Recherches Philosophiques" عام ١٩٣٦ ،

ويعرض فيه محاولة لوصف فنومنولوجى للمجال المتعالى للأنا فى علاقته بالموضوعات .

وفى « الخيال » ''L'Imagination'' (١٩٣٦ أيضاً) يناقش طبيعة الخيال والصورة المتخيلة ، وينقد النظريات الفلسفية السابقة فى ذلك ، ولكنه لا ينتهى إلى موقف مرض ، فيترك مشكلة الصورة الخيالية معلقة : كيف يمكن لموضوع الإدراك الحسى أن يحضر للشعور ، دون أن يكون حاضراً للشعور ؟ فكأن الكتاب تمهيد أولى لوصف الموضوع الخيالى ، تمهيد يستهدف إيضاح المسلمات الفلسفية الضمنية التى تدخلت خفية فى نظرة الفلاسفة والعلماء إلى الخيال والصورة الخيالية ، فشوهت هذه النظرة وخلقت مشاكل زائفة وحجبت ماهية الظاهرة موضع الدرس .

ثم يعود إلى المشكلة فى« المتخيَّل » ''L'Imaginaire'' الذى صدر عام ١٩٤٠ ، أى بعد صدور « نظرية فى الانفعالات » بسنة واحدة ، فيحلها على ضوء نظريته العامة فى البنيان الخيالى للشعور بوصفه بنياناً ما جوهرياً له .

وفى « الكون والعدم » ''L'Etre et le Néant'' (١٩٤٣) يعرض مذهبه الفنومنولوجى فى الوجود . فيبحث فى « الكائن فى ذاته » être-en-soi وهو موضوع الشعور ، و « الكائن لذاته » être-pour-soi وهو الشعور ، و « الكائن لأجل الآخر » être-pour-autrui .

وقد وضع «سارتر» عدداً من المسرحيات والقصص ، وأصدر مجلة « العصور الحديثة » Les Temps Modernes ، وشارك فى الحياة السياسية فى فرنسا والعالم .

راجع F. Jeanson : *Sartre par lui-même*. Seuil. Paris, 1955

النظرية السطحية La Théorie périphérique

نظرية توصل إليها على حدة كل من «لانجه» «ووليم جيمس» فى وقت واحد تقريباً (١٨٨٤ ، ١٨٨٥ على التوالى) إذ ابتدأ كل بدراسة الانفعال من وجهة النظر الفسيولوجية . ومؤداها وجوب الانصراف عن تحليل الانفعال على ضوء المشاهدة الداخلية ، والاستعاضة عن ذلك بالدراسة الموضوعية للحركات

العضوية المصاحبة للانفعال . وتقول النظرية إن هذه الحركات ليست مجرد تعبير عن الانفعال ، وإنما هى لب الانفعال ، وهى لا تعقبه بل تسبقه ، فهى علته وليست نتيجة له ، وما الانفعال إلا إحساس بالحالة الفسيولوجية القائمة

وهذه النظرية تقابلها النظرية اللحائية الثلامية théorie Cortico-thalamique التى تفسر الانفعال بالرجوع إلى الجهاز العصبى المركزى .

سلوكية Behaviourism

مذهب فى علم النفس ، دعى إليه «وطسن» (١٩١٣)، ينص على أن موضوع علم النفس قاصر على السلوك الخارجى الحركى واللفظى والغدى ، مع استبعاد الشعور استبعاداً تاماً ، وعدم اللجوء لا إلى المشاهدة الداخلية ولا إلى العمليات الفسيولوجية الداخلية .

سيكولوجية الصيغ Psychologie de la Forme

(تسمى أيضاً بنظرية الجشطلت Gestalt theorie)

نظرية نفسية فى الأصل ، ثم عممت بعد ذلك فاضحت تفسيراً للوقائع الحيوية والفيزيقية ، روادها «فرتايمر» Wertheimer (١٨٨٠–١٩٤٣) ، «وكولر» Kohler (١٨٨٧ –) ، «وكوفكا» Koffka (١٨٨٦ – ١٩٤١) .

وتنحصر فى دراسة العالم كما يبدو مباشرة للشعور ، باعتباره ظواهر لها بنيانها الخاص وقوانين ظهورها . فهى ليست مجموعة من العناصر البسيطة التى يتعين أولا عزلها وتحليلها ، بل هى صيغ ومجموعات مترابطة الأجزاء ، تتسم بتماسك داخلى يجعل منها كلا . وهكذا تتوقف خصائص كل عنصر على خصائص الكل الذى يضمه وعلى القوانين التى يخضع لها تنظيم هذا الكل .

الضعف النفسى Psychasthénie

حالة نفسية مرضية حددها وسماها «بيير جانيه» ، تنحصر فى مجموعة من

الوساوس والحوافز والشكوك ومشاعر النقص ، تكون نمطاً مرضياً محدداً ومتمايزاً عن النوراستانيا (أو الضعف العصبي) التي كانت تنسب إليها هذه الاضطرابات قبل ذلك . وسمتها المميزة عند «جانيه» هي « انعدام الحسم في الأمور والتقرير الإرادي والاعتقاد والانتباه ، والعجز عن الإحساس بالموقف الراهن . » فهي نقص في « وظيفة الواقع » .

ويطلق هذا الاصطلاح أحياناً مرادفاً للوسواس والعصاب الوسواسي :

névrose obsessionnelle

الطابع التجريبي والطابع الجوهري :

Caractère empirique et caractère nouménal

تفرقة يضعها «كنت» متمشياً مع تمييزه بين عالم الظواهر أو العالم التجريبي ، وهو وحده المتاح للمعرفة الإنسانية المركبة من حدس حسي ومقولة فكرية ، وعالم الأشياء بالذات noumènes أو العالم المعقول الذي لا يصل إليه العلم الإنساني إطلاقاً لافتقاره إلى حدس عقلي يناظره . ولكن إذا كان محالا على الإنسان أن يعرف العالم المعقول فإن بوسعه أن يفكر فيه ، بل وأن يقترب منه نوعاً ما في الفعل الخلقي . ويستعين كنت بهذه التفرقة بين الطابع التجريبي والطابع الجوهري في حل مشكلة الحرية . فالفعل الإنساني في طابعه التجريبي ، أي من حيث هو حد في سلسلة الظواهر المحتومة ، يخضع تمام الخضوع للعلية الحتمية المسيطرة على عالم الظواهر . ولكن هذا الفعل حر في طابعه الجوهري ، أي من حيث هو صادر عن الإنسان بوصفه هو مشرع قانونه الخلقي ، مستقلا عن كافة الدوافع الحسية . فالفعل الخلقي يحقق الحرية .

طوبولوجية Topologie

دراسة المكان من حيث ترتيب أجزائه بعضها بالنسبة إلى بعض ، والشكل المكاني الناتج عن هذا الترتيب . وقد استعان «كورت لفين» بهذه الفكرة في وضع

ما أسماه علم النفس الطوبولوجى ، وهو مبحث يرمى إلى دراسة المجال السيكولوجى من حيث انقسامه إلى أقسام ، ومن حيث أن السلوك انتقال من قسم إلى آخر . فهو إذن دراسة كيفية لهندسة السلوك .

(قارن « كورت لفين ») .

ظاهرة لاحقة Epiphénomène

عبارة يستخدمها المذهب القائل بأن الشعور ظاهرة لاحقة Epiphénomenalisme حيث يعتبر الشعور ظاهرة عارضة لا يدخل حضورها ولا غيابها فى إحداث الظاهرة الجوهرية وهى العمليات العصبية ، ولا تؤثر فيها إلا بقدر ما يؤثر الظل فى خطى السائر .

عرض Accident

« ما يمكن أن يحدث أو يختفى دون فساد الموضوع » ، أى ما لا يدخل فى ماهية الشئ .

فالون H. Wallon

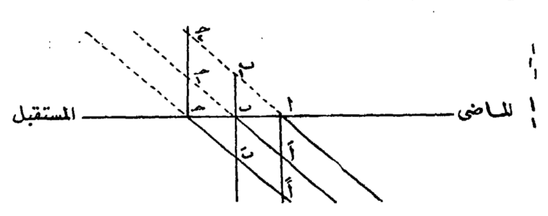
« هنرى فالون » معاصر ، عميد علم نفس الطفل فى فرنسا ، وأستاذ بالكوليج دى فرانس ، قدم إضافات هامة إلى هذا العلم ، ولا سيما فى المراحل المتمايزة لنمو الطفل حيث تكون كل مرحلة مجموعة أصيلة لا يمكن تجزئتها . ويرتبط هذا النمو من ناحية بظواهر النضج الوظيفى ولا سيما للجهاز السمبتاوى الغدى والجهاز العصبى الإرادى ، ويرتبط من ناحية أخرى بالبيئة .

فرض عملى Hypothèse de travail

فرض يوضع لتسهيل السير فى مبحث علمى معين ، دون أن يكون له حقيقة موضوعية أو مقابل من الواقع .

فعل الترقب الشعورى Protension

اصطلاح ابتكره «هوسرل» فى « محاضرات فى فنومنولوجية الشعور الداخلى بالزمان » *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* فى معرض كلامه على الأفعال القصدية التى تربط الذات بمحيط معين . وهذه الأفعال تضم أفعال الترقب الشعورية protensions وأفعال الاستبقاء الشعورية rétentions . ذلك بأنى أجد نفسى مرتبطاً بمجال مؤلف من أشياء حاضرة « هذه الورقة ، هذا القلم ، صباح اليوم » . وهذا المجال له امتداد إلى أفق من أفعال الاستبقاء الشعورية « فقد انتهيت من هذا السطر تواً » كما أن له إسقاطاً فى أفق من أفعال الترقب الشعورية « عما قريب انتهى من هذه الفقرة » . وهذان الأفقان متحركان دوماً . فتلك اللحظة السابقة تتغير ، وإن ظلت موجودة ، فتبهت وتنحدر إلى ما دون خط الحاضر ، ولكنى لست مقطوع الصلة بها ، لأن بوسعى أن أتعرف عليها ؛ وإنما يتعين على لاستبقائها أن أمد يدى عبر طبقة زمنية رقيقة . فإذا جاءت لحظة ثالثة ، تغيرت اللحظة الثانية من جديد ، فأصبحت استبقاء لاستبقاء ، وزاد سمك الطبقة الزمنية بينى وبينها ، وهكذا . ويقال هذا بالمثل على أفعال الترقب الشعورية حيث يتغير سمك الطبقة الزمنية بينى وبينها تبعاً للآن الذى تسقط عليه « فليس الزمان خطاً بل شبكة من الأفعال القصدية » . ويوضح ذلك ، الرسم البيانى التالى الذى أورده « مرلوبونتى » فى « فنومنولوجيـــة الإدراك الحسى » "*Phénoménologie de la percepsion*" ص ٤٧٧ نقلا عن كتاب « هوسرل » آنف الذكر ص ٢٢ :



وفى هذا الرسم يدل الخط الأفقى على سلسلة « الآنات » ، والخطوط المائلة التامة على معالم هذه الآنات نفسها منظوراً إليها من آن لاحق ، والخطوط المائلة المتقطعة على معالم هذه الآنات منظوراً إليها من آن سابق ، والخطوط الرأسية على المعالم المتتابعة لآن واحد بعينه .

وينبغى أن يلاحظ أن فعل الاستبقاء الشعورى ليس هو التذكر ، وإنما هو شرط التذكر ، فبه تظل الخبرة الشعورية موضوعاً باقياً لدى ، وإنما على صوره معدلة : هو أنها لم تعد حاضراً .

الفكرة (بالمعنى الكنتى) Idée

تسمى أيضاً مفهوماً منظماً Concept régulateur ، والمعنى : مفهوم صورى خلو من الحدس ، يقصد به تنظيم البحث العلمى وتوحيد نتائج التجربة فى المستوى المتعالى . والأفكار المتعالية (المفهومات المنظمة) عند «كنت» ثلاث : « النفس » وتعبر عن الوحدة المطلقة للظواهر النفسية ، و « العالم » وتعبر عن التنظيم الكامل للظواهر الطبيعية ، و « الله » وتعبر عن وحدة الموجودات قاطبة . ويرى «كنت» أنه يمكن أن تكون لهذه الأفكار قيمة مشروعة إذا اعتبرت الوحدة التى تعبر عنها مثالية ينبغى التطلع إليها ، ولم تعتبر حقيقة أولية ، كما اعتبرتها المذاهب التقريرية الفلسفية السابقة على فلسفة «كنت» .

فنومنولوجية Phénoménologie

اصطلاح وضعه « هيجل » فى « فنومنولوجية الروح » *"Phoanménologie des Geistes* ، ومعناه الحرفى : علم الظواهر فى مستواها المتعالى . وكان « هيجل » يقصد به « علم الشعور » حيث يحد الشعور بأنه « علاقة محددة بين الأنا وموضوع ما » ، ويضيف أنه « إذا نُظر إليه من الناحية الموضوعية أمكن القول إنه يتغير تبعاً لاختلاف هذه الموضوعات » . وبالمثل يحد الموضوع بعلاقته بالشعور . وبذلك يكون الشعور دائماً شعوراً بشىء ما ، ولا يكون ثمة موضوع .

إلا أن يكون موضوعاً لشعور ما . ونجد صدى لهذا الموقف عند « هوسرل » حيث الشعور تفتح نحو شيء ما ، وحيث يكشف التحليل القصدى عن قطبين ، هما : « فعل الشعور القصدى » noèse ، « والمقابل الموضوعى » noème .

وتعتبر الفنومنولوجية الهوسرلية مرحلة من مراحل الفكر الأوربى ، قامت رداً على المذاهب النفسية والبرجماتية والاجتماعية (دوركيم) والنسبية العلمية (بوانكاره ودوهيم) ، وهى المذاهب التى تميز أزمة الفكر الأوربى فى مطلع هذا القرن . وتتلاقى جميعاً فى انتهائها إلى النسبية الشكية . فجاءت الفنومنولوجية محاولة لتأسيس العلوم الطبيعية والإنسانية جميعاً على أسس جديدة مطلقة ، غير متحيزة لمذهب ولا لآخر فى طبيعة العالم . وهى تقوم على مبدأ « المضى إلى الأشياء ذاتها » ، أى إلى الظواهر مثلما تبدو مباشرة للشعور ، مع الحرص على عدم وضع أى فروض ، سواء من ناحية الكائن التى هى مظهر له ، أو من ناحية الأنا التى هى ظاهرة له . فالظاهرة : « قطعة الشمع » ينبغى وصفها من حيث هى كذلك ، والبقاء فيها دون الانتقال منها إلى فلسفة الجوهر الممتد كما فعل «ديكارت» ، ولا إلى فلسفة المكان بوصفه صورة أولية للحساسية ، كما فعل «كنت» ، وإلا لفقدنا الشئ ذاته واستعضنا عنه بشئ سواه .

والوصف يفضى بنا إلى إدراك ماهيات أو معان من خلال الوقائع والأحداث التجريبية ، ندركها مباشرة بالحدس . والمبدأ الأعلى الذى بفضله يكتسب كل شيء معناه هو « الأنا المتعالى » الخارج عن العالم وإن كان متجهاً نحوه . وليس هذا الأنا المتعالى فريداً فى نوعه ، إذ يدخل فى معنى العالم أن يظهر لكثير من الذوات ، وبذا تظهر موضوعية العالم بوصفها « ذاتية مشتركة متعالية » "inter-subjectivité transcendentale" . ولابد لإدراك المجال المتعالى من موقف يشق اتخاذه ويختلف كثيراً عن الموقف الطبيعى ، والعنصر الحاسم فيه هو ما يسميه « هوسرل » : « الاختزال الفنومنولوجى » .

(قارن أيضاً : اختزال فنومنولوجى ، قصدية ، كوجيتو ، ماهية ، متعال) .

فهم Compréhension

يقابل بالألمانية "Verstehen" بالمعنى الذى يقصده الفيلسوف الألمانى «ديلتاى» Dilthey (١٨٣٣–١٩١١) حيث يرى أن العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften ولا سيما علوم النفس والاجتماع والتاريخ ينبغى عليها أن تأخذ بوجهة نظر مغايرة للعلوم الطبيعية . فهذه ترمى إلى تفسير الأشياء بالارتقاء من علة إلى أخرى ، بينما يتعين على علوم الإنسان أن تهتم بفهم الأحوال المُعاشة أو الخبرات الشعورية المباشرة Erlebnisse التى تختص بدراستها ، بلون من التعاطف الوجدانى المباشر . « فالطبيعة نفسرها ، أما الحياة النفسية فنفهمها » . وبذا يكون الفهم إدراك المعنى إدراكاً حدسياً . ويرى «شيلر» Scheler أن الفهم من حيث هو فهم للفعل ولمعناه الموضوعى ليس إلا مشاركة كائن روحى فى حياة كائن روحى آخر .

وهذه المقابلة بين الفهم والتفسير ، هى مقابلة بين العيانى الوجودى والمجرد العقلى ، بين الحدس الوجدانى والفكر الاستدلالى . وهى فى أصل التفكير الفنومنولوجى عند «هوسرل» و « هيدجر » و «ياسبرس» Jaspers و « شيلر » وغيرهم .

قصدية Intentionalité

الخاصة الماهوية للشعور كما يصفه « هوسرل » من حيث هو اتجاه إلى موضوع ما بدونه لا يكون الشعور شيئاً على الإطلاق . فكل شعور هو شعور بشئ ما ، ولا يمكن تصوره إذا سلب ما هو شعور به ، بل ولن يكون آنذاك شعوراً بالعدم لأن هذا العدم سيكون هو موضوع الشعور .

والقصدية هى شرط إمكان الاختزال الفنومنولوجى ، حيث يظهر الموضوع بوصفه ما يُقصد إليه ، أى مقابلا مباشراً للشعور .

كانون ، و . ب . W.B. Cannon

عالم نفسى وفسيولوجى أمريكى معاصر ، صاغ مبدأ إعادة التوازن Homeostasis ومؤداه أن إحدى الخصائص العامة الأساسية للكائنات الحية هى اتجاهها إلى الاحتفاظ بظروف الحياة فى مستوى ثابت واستعادة هذا المستوى إذا طرأ عليه تغير . و « كانون » يتجه بفكره خاصة إلى الأحوال الفسيولوجية السائدة داخل الكائن العضوى ، أو ما يسمى بالوسط الداخلى .

كوجيتو Cogito

مبدأ « ديكارت » : « أفكر فأنا موجود » "Cogito ergo sum" ، حيث يضع الشعور بوصفه اليقين الوجودى الأول ، والمعطى الوحيد المباشر . وقد قامت عليه الفنومنولوجية عند « هوسرل » باعتبار أن الشعور هو دائماً شعور بشئ ما ، والكوجيتو الهوسرلى يظهر الأنا بوصفه أساساً مطلقاً ومصدراً لكل معنى ، ورابطة قصدية بالموضوع .

لفين Kurt Lewin

« كورت لفين » (١٨٩٠ — ١٩٤٧) من كبار علماء النفس وواضع نظرية المجال Field theory التى تعتبر توسعاً فى نظرية الجشطلت بحيث شملت تحليل الظواهر الاجتماعية ودراسة ديناميات الجماعة . والمبدأ الأساسى فى هذه النظرية هو الرجوع إلى دراسة السلوك (الفردى أو الجماعى) باعتباره ناتجاً عن تفاعل الشخص والبيئة فى الموقف الحاضر . وليس المقصود بالشخص ، الفرد فى موضوعيته ، ولا بالبيئة البيئة الجغرافية ، وإنما المقصود الشخص كما هو موجود بالنسبة لذاته ، والبيئة كما هى موجودة بالنسبة للشخص فى لحظة معينة . وبعبارة أخرى فإن « لفين » يدرس الفرد والبيئة بالمعنى السيكولوجى ويرجع فى هذه الدراسة

إلى خبرة الفرد الشعورية بذاته وبالعالم . وتنص هذه الدراسة على أن الفرد والبيئة حدان متضايفان ، فالفرد دالة للبيئة ، والبيئة دالة للفرد . « وهذا الكل من الوقائع المتآنية ، إذا تصورناها بوصفها وقائع يعتمد بعضها على بعض اعتماداً متبادلا ، هو ما يسمى بالمجال » . ويحدد «لفين» مهمة علم النفس بأنها تصوير المجال السيكولوجى تصويراً علمياً دقيقاً والعمل على اكتشاف الدوال التى تربط بين السلوك والمجال السيكولوجى . لذلك نجد «لفين» يهتم بإيجاد هندسة خاصة سماها بهندسة «المجال المسارى» (Hodological space) يحاول على أساسها تحديد « القوى النفسية » وقياسها قياساً موضوعياً ، يستعين فيه بعدد من مفهومات علم الدنياميكا ، مثل مفهوم « القوة »(force) و (الكمية الموجهة » (vector) و « النقلة » (locomotion) ، بعد تحويرها بما يلائم علم النفس .

(راجع كتابى لفين : *Field theory in social science*، *The conceptual representation and the measurement of psychological forces*.

ماهية Eidos أو Essence

الماهية عند « هوسرل » هى ما يبتدى به « الشئ نفسه » للشعور « فى خبرة شعورية مباشرة » . وليست الماهية كياناً خفياً فى باطن الشئ ، مثلما تقتضى المقابلة القديمة بين الباطن والظاهر ، أو بين الجوهر والعرض . بل إن الماهية فى التصور الفنومنولوجى هى معنى الوقائع الفردية ، فكل واقعة فردية لها ما يميزها عن غيرها ، ولها خصائصها الضرورية ، بحيث يمكن استخلاص الماهية عن طريق تحويل حدس الواقعة الفردية تحويلا مقصوداً . « ومثال ذلك أن لكل صوت من سلم الموسيقى ، فى ذاته ولذاته ، ماهيته الخاصة ، ثم تأتى ماهية الصوت عامة ، والمقصود بها الحد المجرد الذى يمكن استخلاصه استخلاصاً حدسياً من الموضوع الفردى (سواء كان ذلك بالنسبة إلى حالة منعزلة ، أو بمقارنته بحالات أخرى باعتباره العنصر « المشترك ») .

ويمكن إدراك الماهية بعملية « التغيير الخيالى » . فأغير موضوعاً ما ،

وأحذف عنه فى الخيال صفة بعد أخرى ، حتى أصل إلى بعض خصائص لا أستطيع رفعها بدون القضاء على الموضوع ذاته . فى هذا « الشعور بالمحال » تكشّف للماهية . فالماهية هى الثابت فى الموضوع خلال كل التغيرات المتخيلة . ويعتبر تحليل « سارتر » للانفعال مثالا قريباً للتكشف التدريجى لماهية الانفعال بالنسبة إلى الشعور الخالص .

تدرك الماهية إذن فى حدس يتصوره « هوسرل » على غرار الإدراك الحسى ويسميه « حدس الماهية » أو «عيان الماهية » Wesenschau . وليس لهذا الحدس أى طابع ميتافيزيقى . ومن هنا تختلف الماهية الفنومنولوجية عن المثال الأفلاطونى الذى يمثل الماهية مستقلة عن الشعور وعن العالم الحسى معاً .

والصفة من الماهية هى « الماهوى » eidétique . ويطلق « هوسرل » هذه الصفة على كل ما يتعلق بـ « الإيدوس » أى بماهيات الأشياء لا بوجودها . فالاختزال الفنومنولوجى هو فى الوقت عينه اختزال ماهوى ، حيث يحل هذا النظر فى الماهيات محل التجربة بالمعنى المألوف . والعلوم الماهوية Wesenwissenschaften تنظر فى ماهيات موضوعات العلوم التجريبية . فكل علم تجريبى يجب أن يسبقه علم ماهوى ينظر فى ماهية موضوعه . فعلم النفس لا يمكن أن يقوم على أسس صحيحة ما لم تحد ماهية الموضوعات النفسية مقدماً حداً يمتنع معه التباسها بماهية الموضوعات الطبيعية . وهذه الماهية يفترضها ضمناً العالم التجريبى ، وإلا ما أمكن تصور مضيه فى البحث ، ولكن الفنومنولوجى يطالب بإظهارها وإيضاحها . وتحد الفنومنولوجية ذاتها بأنها علم ماهوى للشعور ، وبالتالى مقدمة ضرورية لكافة العلوم الإنسانية التجريبية التى تتضمن بالضرورة ماهية للشعور .

متعال Transcendental

اصطلاح وضعه المدرسيون أولا للدلالة على معان تتعدى مقولات أرسطو أو تعلوها وتصلح لجميع الموجودات ، مثل الواحد ، والحق ، والخير ، والوجود ، والشىء ، والعين والسوى ، والضرورى والممكن ، والقوة والفعل .

ولكن «كنت» يستعمله فى وصف المعرفة ، فى مقابل التجريبي . فالمتعالى شرط أولى لإمكان التجربة وهو غير موجود فيها ، فالمبادئ المتعالية هى قوانين الفكر الضرورية من حيث هى قواعد المعرفة التجريبية ، والوجدان المتعالى هو إدراك الذات لا بالمشاهدة الداخلية بل بضرورة منطقية : فلكى تكتسب التصورات قيمة موضوعية لابد أن أفكر فيها بوصفها تصوراتى أنا ، أى أن أربطها فى شعورى أنا ، وبذا يكون الأنا هو الشرط الأساسى لإمكان التجربة .

ويطلق المتعالى فى الفنومنولوجية بوجه خاص على « الأنا المتعالى » أو « الشعور المتعالى » أو الخالص ، أو ما يتصل به ، وهو الأنا والشعور الذى نتأدى إليه فى الاختزال الفنومنولوجى ، حيث نفصل بوضوح بين الموضوعات الطبيعية من ناحية ، والذات المتعالى من ناحية أخرى ، إذ يبين إمكان الأولى (لإمكان الشك فى وجوده أو التوقف عن الحكم فيه) وضرورة الثانى الذى يبدو لذاته بوضوح ضرورى مطلق حتّى يغدو الشك أو التوقف عن الحكم فيه محالا لا معنى له . فهذه التفرقة تفرقة بين نمطين للوجود متباينين : وجود الشئ ووجود الأنا . وبذا يقال إن الأنا متعال بمعنى أنه أساس للموضوع المتّمايز عنه : فالشعور من حيث الماهية يحيل إلى العالم ويتضمن إمكان وجود العالم بوصفه موضوعاً مباشراً له .

المذهب النفسى Psychologisme

اصطلاح أطلقه « هوسرل » فى « الأبحاث المنطقية » *"Logische Untersuchungen"* ، للدلالة على نزعة تجريبية فلسفية شاعت فى أخريات القرن التاسع عشر ، وإن كان لها رواد سابقون ، ويمثلها فى الحقبة الأخيرة « جون ستيوارت مل » فى الفلسفة الإنجليزية ، و « فنت » Wundt ، و « سيجفرت » Sigwart ، و « لبس » Lipps من الألمان ، ومؤداها أن المعرفة فى مادتّها وصورتّها ليست إلا وقائع نفسية للعارف ، فالتصورات والمبادئ المنطقية أحوال نفسية يحياها الفرد ، والحقيقة اعتقاد شخصى ، وبذلك تنتهى الفلسفة والعلم جميعاً إلى علم

النفس ، ويصبح المنطق فرعاً من فروعه ، حيث ترد الماهيات الرياضية والمنطقية جميعاً إلى أفعال نفسية . وبذلك ننتهى إلى المذهب النسبي فى الشك ، حيث الإنسان — بمعنى الفرد — هو مقياس كل شيء . وبذلك تفقد المعرفة صفتها العلمية : أى الكلية والضرورة .

وينقض « هوسرل » هذا المذهب بنظريته فى « الماهية » . فى المستوى المنطقى تحد المعرفة بأنها معرفة الحقيقة : فحين أصف قضية ما بأنها حقيقية فإنى أعتبرها فى موضوعيتها المثالية صادقة دائماً وعند الكل . وبذا فإن الشروط المنطقية التى لولاها لما كانت هناك أية حقيقة ، لا يمكن أن تتوقف على الأحوال النفسية للفرد . فهذه الشروط تحد ماهية الحقيقة ، فى ذاتها ، وكما يعترف بها المذهب الشكى ذاته من حيث هو يضع نظرية يدعى أنها صادقة . والمنطقى حين يقول « إن إحدى القضيتين المتناقضتين كاذبة بالضرورة » لا يستند فى هذا إلى مشاهدة وقائع الشعور بل إلى حدس عقلى يتجلى فيه عدم التناقض بوصفه ماهية كل قضية صادقة .

والمثل يقال على الماهيات الرياضية . فلا شك أن تصور العدد يقتضى منى أن أقوم ببعض الأفعال النفسية كالعد مثلا . بيد أن « تصور العدد ليس هو العدد ذاته » كما يقول « هوسرل » . والأفعال النفسية إنما هى شروط مبدئية لحدس ماهية العدد .

وفى مستوى الإدراك الحسى ، الميدان المفضل لدى الحسيين ، ينقض « هوسرل » المذهب بالعود إلى الأشياء نفسها ، فيبين أن الماهية ليست من خلق الخيال ، لأن هناك فى الخيال حدوداً لا يتخطاها . وهذا هو معنى « التغيير الخيالى » الذى يخضع لشرط « الشعور بالمحال » .

قارن « ماهية » .

هوسرل Edmund Husserl

« إدموند هوسرل » (١٨٥٩ — ١٩٣٩) ، ولد فى موارفيا لأسرة يهودية .

وتلقى دراساته العلمية فى فينا . ونال درجة الدكتورا عام ١٨٨٣ على رسالة فى الرياضيات بعنوان « إضافات إلى نظرية حساب المتغيرات » *"Beitrage Zur Variationsrechnung"* . وتنصب مؤلفاته الأولى المنشورة على منطق الرياضيات واللوجستيقا ومنها : « فلسفة الحساب » *"Philosophie der Arithmetik"* ظهر منه الجزء الأول فقط (١٨٩١) ، و« الأبحاث المنطقية» *"Logische Untersuchungen"* (الجزء الأول عام ١٩٠٠ ، والثانى عام ١٩٠١). وكان « هوسرل » آنذاك أستاذاً بجامعة « هله » Halle . ثم انتقل إلى التدريس بجامعة « جوتنجن » Gottingen اعتباراً من ١٩٠٦ ، فى جو محموم تكونت فيه آنذاك اتجاهاته الأولى (« فكرة الفنومنولوجية » *"Idee der Phanomenologie"* عام ١٩٠٧) . وفى هذه الفترة نشر مقالة اللوغوس المشهورة «الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً» *"Philosophie als strenge Wissenschaft"* (عام ١٩١١) ، والجزء الأول من « أفكار موجهة نحو فنومنولوجية خالصة وفلسفة فنومنولوجية» *"I deen zu einer remen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie"* (عام ١٩١٣) .

ثم شغل كرسى الفلسفة بجامعة فريبورج — إم — بريسجاو ، اعتباراً من ١٩١٦. ونشر له تلميذه « مارتن هيدجر » مؤلفه « محاضرات فى فنومنولوجية الشعور الداخلى بالزمان» *"Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins"* (عام ١٩٢٨) . ثم نشر هوسرل على التوالى : « المنطق الصورى والمتعالى » *"Farmale und transzendentale Logik"* (١٩٢٩) ، و « التأملات الديكارتية » *"Méditations Cartésiennes"* (بالفرنسية عام ١٩٣١) ، و « أزمة العلوم الأوربية والفنومنولوجية المتعالية» *"Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie"* — (١٩٣٦) ، و« التجربة والحكم » *"Erfahrung und Urteil"* (نشرها تلميذه «لندجريبه» *"Landgrebe"* عام ١٩٣٩). واضطر « هوسرل » ، تحت ضغط النظام النازى ، إلى اعتزال كرسيه فى فريبورج ، حيث خلفه تلميذه « هيدجر » الذى حرم عليه دخول الحرم الجامعى . ونقل تلميذه فى فريبورج ، الأب « فان بريدا » Van Breda ، كتبه

ومؤلفاته غير المنشورة ، سراً إلى لوفان خشية عبث الهتلريين بها . وتضم « قاعة محفوظات إدموند هوسرل » فى لوفان ما يقرب من ٤٥ ألف صفحة من الأعمال غير المنشورة ، ومعظمها مدون بالاختزال .

قارن بصدد مواقفه الفلسفية : اختزال فنومنولوجى ، فعل الترقب الشعورى ، فنومنولوجية ، قصدية ، ماهية ، متعال ، مذهب نفسى .

هيدجر Martin Heidegger

مارتن هيدجر (١٨٨٩ —) من كبار الفلاسفة الألمان المعاصرين . وهو تلميذ «هوسرل» وخليفته فى كرسى الفلسفة بجامعة فريبورج — إم — بريسجاو. من أعماله الفلسفية كتابه الرئيسى المسمى : « الكون والزمان » *"Sein und Zeit"* (١٩٢٧) الذى أثر فى الفكر الأوربى المعاصر أعمق تأثير ، و « كنت » ومشكلة الميتافيزيقا » *"Kant und das Problem der Metaphysik"* (١٩٢٩) ، و «ماهية الأصل» *"Vom Wesen des Grundes"* (١٩٢٩) و« ما هى الميتافيزيقا؟» *"Was ist Metaphysik"* (١٩٣١) ، و « « هولدرلين وماهية الشعر» *"Holderlin und das Wesen der Dichtung"* (١٩٣٦) .

يؤمن «هيدجر» بإمكان الميتافيزيقا ويحاول إقامتها على أسس جديدة . وإن كانت الميتافيزيقا هى تساؤل عن الوجود بوجه عام ، إلا أنه يرى — على عكس من سبقه من فلاسفة ما بعد الطبيعة — أن المميز الأساسى للسؤال عن الوجود هو أن السائل ذاته جزء من السؤال ولا يمكن التغاضى عنه فى مبحثنا عن الوجود . من ثمة فلابد، لإقامة الميتافيزيقا ، من أن نبدأ بتحليل هذا الموجود الذى يضع الوجود موضع السؤال تحليلا يستهدف بيان النحو الذى يتكشف عليه الوجود . لذلك يفرد «هيدجر» الجزء الأول من كتابه « الكون والزمان » (وهو الجزء الوحيد الذى ظهر حتى الآن) لوصف الخصائص الماهوية للواقع الإنسانى (Dasein) ، مستعيناً فى ذلك بالمنهج الفنومنولوجى ، بعد تعديله بما يلائم مقتضيات الميتافيزيقا . ويدلل «هيدجر» على أن أول خاصية ماهوية للواقع الإنسانى هو كونه بالضرورة

« وجود فى العالم » (In-der-Welt-Sein) وأن وجود العالم متضمن فى الواقع الإنسانى باعتباره الإمكانية الأساسية لهذا الواقع . هذه الإمكانية هى ما يعبر عنه «هيدجر» بالهم (Besorgen) : فالوجود الإنسانى موجود بقدر ماهو مهتم بالعالم ، والعالم هو المقابل الموضوعى لإمكانيات الوجود الإنسانى فى مجموعها . ومن جهة أخرى فإن الوجود الإنسانى فى العالم هو وجود الإنسان كذات معينة تحيل إلى وجود الآخرين فى وجود مشترك (Mitsein) يؤلف العالم المحيط (Umwelt) . وهنا يضع «هيدجر» مشكلة الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل (das Man)، ويصف الوجود غير الأصيل بأنه استغراق الفرد فى الآخرين ووجوده على نحو غير شخصى ، يحجب عن الفرد موقفه الأساسى فى العالم باعتباره موقفاً غير معقول وغير ضرورى (Befindlichkeit) ، يتعين فيه على الإنسان أن يأخذ وجوده على عاتقه وأن يكون مسئولا عنه مسئولية مطلقة . والقلق هو إحدى الحالات التى تكشف لنا موقفنا الأساسى فى العالم ، وتضع العالم أمامنا ككل غير معين ، وتتيح لنا اختيار الوجود الأصيل أو غير الأصيل اختياراً حراً . ثم أن القلق يجعلنا ندرك أن وجودنا فى العالم وجود متناه وأننا لا ننفك نحقق فيه إمكانياتنا ، وأن الموت هو الإمكانية النهائية للواقع الإنسانى (Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert) والوجود المتناهى وجود زمنى ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل ويمكن فهمه بالرجوع إلى فكرة « الهم » .

(راجع كتاب : A. De Waelhens : *La Philosophie de Martin Heidegger*, Edit. de l'Institut Sup. de Philo Louvain.

واقعة Fait

الواقعة فى الفنومنولوجية هى « وجود فردى ممكن » . ويحيل إمكان الواقعة إلى الماهية الضرورية ، من حيث أن التفكير فى الإمكان هو تفكير فى أنه يدخل فى ماهية هذه الواقعة إمكان أن تكون على غير ما هى عليه .

واقعية الوجود Facticité (Befindlichkeit)

واقعية الوجود الإنسانى عند « هيدجر » و «سارتر» عدم ضرورته بمعنى لا معقوليته وخُلفه . « إن عدم الضرورة هو الشيء الأساسى . أعنى أن الوجود هو بالذات عدم الضرورة . والوجود هو الحضور لا أكثر ؛ والموجودات تظهر ونلتقى بها ولكننا لا نستطيع استنباطها من غيرها ألبتة . فعدم الضرورة ليس تمويهاً ولا مظهراً يمكن تبديده ، بل هو المطلق وهو من ثمة شيء لا مبرر له . وكل شيء لا مبرر له على الإطلاق ، هذه الحديقة وهذه البلدة وأنا نفسى . وحين يستبين المرء كل هذا ، تنقلب أمعاؤه وتأخذ الأشياء فى الدوار . . . ذلك هو الغثيان »

J.P. Sartre, *La nausée*, p. 166. Gallimard, Paris, 1938.

وضعية Positivisme

اتجاه رائده « أوجست كونت » Auguste Comte، تابعه فيه كثيرون يذهب إلى أن معرفة الوقائع هى وحدها الخصبة ، وأن اليقين تحققه العلوم التجريبية ، والخطأ لا يمكن تجنبه إلا بشرط الحرص على الاتصال دوماً بالتجربة والعزوف عن كل ما هو أولى ، وأن ميدان « الأشياء فى ذاتها » لا يمكن الوصول إليه ، وأن الفكر لا يبلغ إلا إلى العلاقات والقوانين الوضعية .

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠

نظرية فى الانفعالات

يعتبر هذا الكتاب تطبيقاً نموذجياً للمنهج الفينومينولوجى الذى كان له أكبر الأثر فى صياغة العلوم الإنسانية، فى صورتها المعاصرة . فهو يتناول بالبحث مشكلة الانفعالات ، وينتقل بعد فحص مختلف النظريات فيها إلى النظر إلى الانفعال بوصفه نحواً من الشعور الإنسانى فى العالم وباعتباره سبيلاً إلى الكشف عن بعض جوانب هذا الوجود . ومحور الجدة فى هذه النظرية هو وصف الانفعال فى مستوى الخبرة الشعورية المباشرة وربط هذا الوصف بنظرية خاصة بالإنسان تعمل على وضعها الفلسفة الوجودية .

● صدر من هذه المجموعة :

التحليل النفسى والسلوك الجماعى — تأليف سول شيد لنجر
ترجمة : دكتور سامى محمود على

علم النفس الاجتماعى فى الصناعة — تأليف : ا . براون
ترجمة : دكتور السيد محمد خيرى
وسمير نعيم الغول ومحمود الزيادى

نظرية فى الانفعالات — تأليف چان پول سارتر
ترجمة دكتور سامى محمود على
وعبد السلام القفاش

دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع

٢٠